sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

Sacris Erudiri was founded in 1948 by Dom Eligius Dekkers as a *Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen*, an annual journal for the study of religion. The founder's aim was to bring to public attention specialist studies and research on very diverse aspects of the study of religion and in this way to promote interdisciplinary dialogue. Since the foundation of the *Corpus Christianorum* and its various series *Sacris Erudiri* has grown into an established journal in which studies on Christian texts can be found.

The new editional team wishes to strengthen this latter line of research so that *Sacris Erudiri* will become a forum to bring to the fore the Christian elements of late antique and medieval culture. To this end a new subtitle, *A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, has been supplied. In particular, the editors hope that *Sacris Erudiri* will be a journal in which the contributors to the various activities of *Corpus Christianorum* will wish to present the results of their research into the content, language or style, as well as the textual tradition and critical edition of Christian texts.

BREPOLS PUBLISHERS
SACRIS ERUDIRI XLIV 2005
ISBN 2-503-51796-X
9 782503 517964

Cover illustration : Man reading. Wall-painting on the wall of the entrance to a burial chamber (Nestori 58) in the catacombe of Peter and Marcellinus in Rome (ca. 300 AD) (J. Wipert, *Le pitture delle catacombe romane*, Rome 1903, tav 94). Adaptation for reproduction by Mathijs Provoost.

sacris erudiri

XLIV
2005

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

XLIV
2005

BREPOLS

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

Founded by Dom Eligius Dekkers († 1998)

Editorial Board

F. Bossier R. Beyers G. Declercq J. Goossens
M. Lamberigts J. Leemans P. Van Deun G. Quicke W. Verbaal

Editorial Manager
L. Jocqué

Advisory Board

P. Allen (*Everton Park, Qld*) P. Bourgain (*Paris*) H. Brandenburg (*Münster*) M. Cacouros (*Paris*) G. Constable (*Princeton*)

M.C. Díaz y Díaz (*Santiago de Compostela*) G. Di Maria (*Palermo*) F. Dolbeau (*Paris*) U. Kindermann (*Köln*)

C.H. Kneepkens (*Groningen*) M. Lapidge (*Cambridge*) E.A. Matter (*Philadelphia*) P. Stotz (*Zürich*) J. Van Engen (*Notre Dame*)

All correspondence should be addressed to the Editorial Manager:

Sint-Pietersabdij Steenbrugge
Baron Ruzettelaan 435
B-8310 Brugge (Belgium)

Tel.: +32 (50) 359112
Fax: +32 (50) 371457
E-mail: luc.jocque@brepols.net

Sacris erudiri publishes articles in all major European languages. Norms for publication are sent upon request. This journal does not publish any reviews. Publications offered for review are listed in the section *Opera ad redactionem transmissa*.

Subscriptions and back issues should be ordered directly from the publisher.

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

XLIV
2005

BREPOLS

Published with the financial support of
''Encyclopédie bénédictine''

Sacris Erudiri is indexed or abstracted in (inter alia) the printed (and, where appropriate, electronic) bibliographies of *Ephemerides Theologicae Lovanienses, Revue d'Histoire Ecclésiastique, L'Année Philologique, Revue des Etudes Augustiniennes, Analecta Bollandiana, the International Medieval Bibliography and Medioevo latino : bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII.*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

© 2005 – BREPOLS PUBLISHERS, Turnhout (Belgium)
Printed in Belgium
D/2005/0095/29
ISBN 2-503-51796-X
ISSN 0771-7776

Apologetic or protreptic?
Audiences and strategies in Clement of Alexandria's *Stromateis* and *Protrepticus**

by
David Rankin
(*Brisbane*)

Christian writings from the early period of the church came in the forms familiar to the audiences of the time: for example, apologetic; protreptic; homiletic; didactic; paraenetic. The writings of Clement of Alexandria are no exception and, indeed, his extant writings provide examples of most of these contemporary modes of discourse. His *Quis Dives Salvetur?* is clearly homiletic, the *Protrepticus* (of course) protreptic, the *Paidagogus* didactic, and the *Stromateis* for the most part apologetic-didactic. Indeed, the modes and proper ordering of the last three mentioned works are clearly alluded to in the first chapter of the first book of the *Paidagogus*, where Clement speaks of the 'one and self-same word', 'the all-kindly Word, who first exhorts [sc. the *Protrepticus*], then trains [sc. the *Paidagogus*], and finally teaches [sc. the *Stromateis*]'. The purpose of this present essay is to explore a comparison between the mode and intended audience of the first and third of these works, particularly in terms of Clement's use of literary texts, both Judaeo-Christian and pagan (especially Plato). The purpose and readership of the *Stromateis* by way of intended audi-

* An earlier version of this paper was delivered to the Senior Patristics Seminar in the Faculty of Divinity, Cambridge University, on 23rd February 2004.

Sacris Erudiri 44 (2005): 5-35 © BREPOLS PUBLISHERS

ence has been more than adequately explored by scholars[1]. That of the *Protrepticus* is self-explanatory; it is purposed for exhorting conversion to the faith and directed towards pagans. That of the *Stromateis* is less clear; it is in my view primarily didactic (in that it is intended to educate a Christian audience) but also apologetic in that it provides materials for assistance in articulating the faith to non-believers. What has not been explored previously to my knowledge in any intentional manner is how two works by the one thinker – which works reflect precisely the same Gospel account and work similarly with a rich and thoughtful mix of Judaeo-Christian (Old and New Testaments) and pagan texts – can be directed in very different ways to very different audiences with very different purposes. What I will try to show is how (and ultimately why) in the former (chronologically and catechetically) protreptic work Clement works primarily with the Old Testament (and does so with a particular emphasis) – against the trend elsewhere in Clement's extant corpus where New Testament references clearly outnumber those from the Old – and with Homer – and less so with Plato and the other leading philosophers – while in the *Stromateis* he works primarily with the New Testament (again with a particular emphasis) – indeed exaggerating (4:1 in favour of the New) the normal trend in the extant corpus (3:2) – and particularly with Plato

[1] The general consensus is that the intended audience is principally Christian, although see D. Ridings, 'Clement of Alexandria and the Intended Audience of the *Stromateis*', *SP* 31 (1997), 517-521, for a contrary view. Ridings argues that it is intended for 'Hellenes', though his declaration that 'it is just as reasonable to see [the work] as another form of Christian mission among non-believers' (521) is simply not borne out by the text. A. Méhat, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*. Paris, 1966, 293 (according to E. F. Osborn, 'Clement of Alexandria: a Review of Research, 1958-1982', *Second Century* 3 (1983), 221 – I do not have access to a copy of Méhat's book), argues that the *Stromateis* 'serves a mixed audience of pagan and Christian, unlearned and learned, Jews and heretics'. Those references in the *Stromateis* which appear to be addressed to non-Christians are in fact, in my view, intended for the guidance of Christian teachers in their dealings with non-Christians. The *Stromateis* simply lacks those hortatory subjunctives which are, for example, such a constant feature of the *Protrepticus*. Clement in the *Stromateis* may speak *about* pagans and Jews but never really *to* them.

(but even here the difference in emphasis between his use of the Athenian master in the *Protrepticus* and that in the *Stromateis* is noticeable and significant) – and less so with Homer.

In both works Clement reflects much the same theological understanding (though with some important differences in presentation), employs (equally) large numbers of scriptural references, and draws extensively from the writings of the philosophers and poets of antiquity, but does so in completely different ways and for quite different purposes. It will be argued here that in both works Clement seeks to build a 'bridge' of sorts for his intended readership though for very different purposes in each; in the *Protrepticus* an external 'bridge' by which pagans might be encouraged and enabled to cross over from their traditional beliefs via a subtle (and at times not so subtle) mix of non-Christian and Christian wisdom to an acceptance of Christian teaching – a 'bridge' which looks to a particular salvific future but which also values the past (or at least aspects of that past) as a means to travelling there – and in the *Stromateis* one by which mature Christians will be enabled to put aside their traditional suspicion of ancient, pagan learning and to employ that learning in the exploration and investigation of their own faith – an internal 'bridge' which sees in the past a particular key to understanding the future – and non-Christians (if there are any in Clement's audience) one by which they might understand more clearly the belief system of the Christians through the prism of their own.

Clement's *Protreptikos* and *Stromateis* both proclaim the same fundamental Christian Gospel but do so in different ways, for different purposes and for different audiences. The former seeks to persuade and to convert, the latter to teach, (and where necessary) to defend and to explain. In the former Clement speaks of God as 'alone truly God' (4.51.6). In the latter God is the 'true God' (7.1.1.1), the 'only true God' (7.3.15.4). In the former the Word of God is spoken of as 'supramundane Wisdom, the celestial Word... the holy instrument of God' (1.5.4), as 'the New Song' (1.6.1); in the latter the Son/Word is spoken as the 'power of God... [God's] Wisdom... an energy of the Father' (7.2.7.f.). In the former Clem-

ent declares that the image of God is his Word and the image of the Word is the true man (10.98.4); in the latter he says that 'pre-eminently a divine image, made like to God himself, is the soul of a righteous man' (7.3.16.5). There is, however, little doubt that the *Protrepticus*, directed as it is towards pagans on the point of conversion who require more a focus on the familiar notion of the deity as one rather than on the strange one of the tri-personality of God, focuses more on the former: God is one, unbegotten, an existence true and eternal (6.68.3), God is 'the measure of the truth of all existence' (6.69.1)[2]. The *Stromateis*, on the other hand, as much focussed on the struggle of the mature, orthodox Christian with the heretic as with the pagan, deals more intentionally with the Second Person of the Trinity as God (and occasionally with the Third)[3]. In the former work God is the 'great First Cause, the maker of all things... the unbeginning God' (5.65.4); in the latter work the Son is the 'the beginning and first-fruit of all existing things, himself timeless and without beginning' (7.1.2.2) and the Father 'the Father of the universe, the earliest and most beneficent of all existences, no longer reported by word of mouth, but worshipped and adored, as is his due, with silent worship and holy awe' (7.1.2.3). Yet for both works God's ultimate incarnational purpose is one: in the former 'truth delights only in the salvation of men' (1.6.3), in the latter 'in our salvation alone God delights' (7.3.14.6). The Gospel enunciated in both works is essentially the same.

The Protrepticus

Epictetus says that

> 'the protreptic style is the ability to show to the individual, as well as to the crowd, the warring inconsistency in which

[2] The *Protrepticus* does give some attention to the Word as God, though without particular focus on the man Jesus.

[3] It is possible, of course, as some members of the Seminar helpfully pointed out, that this failure to offer a developed reflection of the Trinity in the earlier work may simply reflect a stage in Clement's own development.

> they are floundering about, and how they are paying attention to anything rather than what they truly want' (3.23.33-35).

The *logos protreptikos* can include both persuasion and dissuasion/censure, demonstration and refutation. Jordan sees in some protreptic pieces – such as in Plato's *Euthydemos*, Aristotle's (reconstructed) *Protreptikos*[4], Seneca's *Epistle* 90 and Iamblichus' *Protreptikos* – a three-fold structure: first, an epideictic protreptic pointing to the desire for the primary good of knowledge; second, a critique and refutation of opposing options; and third, a summary paracletic protreptic arguing that philosophy alone is the sole source of the requisite knowledge[5]. Clement's work echoes some aspects of this general structure[6].

The *Protrepticus* is addressed exclusively to pagans and vigorously urges their conversion to the true philosophy, Christianity. It is appropriately full of hortatory subjunctives (which the *Stromateis* is not). It begins with an exhortation to abandon the impieties and deceitful melodies of idolatry and embrace rather the New Song[7] which is the very Word of the true God (1.6.1). It urges a movement from belief in the vain fables of animals charmed by music to an adherence to the Truth which comes from heaven; from deceit, the pretence of poetry corrupting human life and a spirit of artful sorcery, to the divine song which comes to loose 'the bitter bondage of tyrannising demons' and to offer in its place 'the mild and loving yoke of piety' (1.3.2). In Clement's own words this Truth (and his treatise) seeks to persuade and he artfully blends (1.2.4) a quotation from *Isaiah* 2.3 and allusions to the New Song of *Isaiah* and the *Psalms*, with a quotation from Homer's epic *Odyssey* (4.220), the latter a reference to Helen's use of a pain-relieving anodyne on Menelaus and his guests.

[4] I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. Stockholm, 1961.

[5] M. D. Jordan, 'Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres', *Rhetorica* 4 (1986), 309-33.

[6] The first is found in chapter 1, the second in chapters 2 to 5 (refutation of the opposition), 6 and 7 (common ground), and 8 to 11 (confirmation of the Christian option), and the third in chapter 12.

[7] See *Isaiah* 42.10 and *Psalm* 96.1 and 98.1.

He contrasts the 'melodies' of pagan religion which deceive and corrupt with those of the 'new song', the 'celestial song', the very Word of God which 'composed the universe into melodious order and tuned the discord of the elements to harmonious arrangement'(1.5.1). He speaks of the harpist-king David 'who exhorted to the truth and dissuaded from idols' (1.5.4). He speaks of the divine Word as the supramundane Wisdom, the celestial Word, the all-harmonious, melodious, holy instrument of God, the Word of God, the Lord, the New Song (1.6.1). And this Word of God became man, so that 'you may learn from man how man may become God' (1.8.4), so that man might be saved (for 'truth delights only in the salvation of men') (1.6.3). So, in this first chapter Clement clearly lays out his primary purpose: like David, to exhort to the truth and dissuade from idols and thus to open the way to salvation for those who will embrace it. In order to persuade one must first dissuade; for the teacher to teach, to first un-teach, for the learner to learn, to first un-learn. For much 'old music' must be cleared away before new tunes might be taught and new songs (or the New Song) learnt in their place.

In chapter 2 Clement begins the process of unteaching and unlearning by challenging the absurdity and the impiety both of the pagan mysteries and of the many and varied fables about the birth and death of the pagan gods. He singles out 'frenzied Dionysus' (2.12.2), the 'lewd orgies of Aphrodite' (2.13.4), Zeus' 'abominable wickedness' (2.16.1) and the orgies of the Corybantes for special mention (2.19.1). He speaks, in highly charged terms, of 'shrines of impiety' (2.11.1), of 'useless oracles' (2.11.2), of 'insane devices' (2.11.3), of orgies and of cannibalism (often charged against the Christians themselves), of 'impious fables' (2.13.5) and 'deadly superstition' (ibid.) (itself also charged against Christians), of the 'wholly inhuman' mysteries of Dionysus (2.17.2). He declares the 'extremes of ignorance [to be] atheism and superstition' (2.25.1) (also alleged against the Christians), of 'slippery and hurtful deviations from the truth' (2.27.1), and compares with these deceits the Word of truth (the New Song of chapter 1) through whose philanthropy those once 'children of lawlessness' have 'now become the sons of God' (2.27.3). He

calls as witnesses the Sibyl, Euripides, Pindar, Hesiod and Homer – the last 'more worthy of credit' (2.30.4) (and quoted, or probably as often mis-quoted, eight times in this chapter alone[8]) – that the gods were once human. He describes Jupiter, supposedly the good, the prophetic, the patron of hospitality, the protector of suppliants, the benign, and so on, as actually the unjust, the violater of right and of law, the impious, the inhuman, the violent, the seducer, the adulterer (2.37.1). He urges his audience to 'abandon your delusions', and to 'speed your flight back to heaven' (2.27.1).

In chapter 3 Clement condemns the cruelty and sheer pointlessness of pagan sacrifices, drawing on Homer again for support (*Illiad* 3.33 and *Odyss.* 20.351: 'Oh, wretched ones, what evil do you suffer? Your heads are shrouded in night's darkness!'; (3.43.1 and 3.45.5), though the latter is simply irrelevant to the argument), and urges the abandonment of these. In chapter 4 Clement speaks of the absurdity and the shamefulness of those images by which the pagan gods are worshipped (4.46.1). He speaks of the foolishness of the custom in which the Greeks have been raised in worshipping senseless works of human hands and draws on Heraclitus for support (4.50.4),

> 'And to these images they pray, with the same result
> as if one were to talk to the walls of the house'[9].

He speaks of the images as 'more worthless than any animal' (4.51.2) and declares, by way of contrast, that [we] Christians 'have no sensible image of sensible matter, but an image that is perceived by the mind alone, God who alone is truly God' (4.51.6). He declares that the pagan gods were themselves once men who have died and been deified and again draws on the Sibyl and Homer (*Il.* 1, 221) for support (4.54.3f.). Against this he compares the Christian who bears about himself the very image of God (4.59.2). He exhorts the reader to 'let none of you worship the sun but set [your] desires on the Maker of the sun; nor deify the universe but seek after the

[8] Note, however, that Homer remains, in Clement's thought, a 'daemon-worshipper'.

[9] Fragment 5.

Creator of the universe' (4.63.2). 'Matter', he declares, 'always needs art to fashion it but deity needs nothing' (4.56.5). Here he makes use of passages from *Exodus* and the *Psalms* to reinforce his point and ends the chapter with a lengthy reflection on the notion of God as creator of all that exists. Having de-educated his readership in terms of their present beliefs, Clement turns towards his exhortation and re-education in terms of Christian belief. He has cleared the field for fresh sowing. This process is what many modern missioners would call the stage of pre-evangelism. He does so initially by drawing from their own philosophers (chapters 5 and 6) and poets (chapter 7). In chapter 5 he deals primarily with the errors of the philosophers whereby they make an idol of matter. He condemns Heraclitus, certain Stoics and the Aristotelians among others, although it is Epicurus, with his utter denial of divine providence, 'who carries impiety to its full length' (5.66.5).

In chapter 6, however, Clement acknowledges that some philosophers, including Plato, Antisthenes, Xenophon, Cleanthes the Stoic, and the Pythagoreans with their declaration of God as one, as creator, as the prime mover of all things, have chanced, though somewhat imperfectly and unwittingly, upon the truth (6.68.2). He here speaks particularly of Plato,

> 'It is the Lord of the spirits, the Lord of the fire, the
> Maker of the universe, him who lighted up the sun,
> that I long for. I seek after God, not the works of God.
> Whom shall I take as helper in my inquiry? We do not,
> if you have no objection, wholly disown Plato. How,
> then, is God to be searched out, O Plato?,

and then quotes from *Timaeus* 28c[10] in support of the notion of God as Father and Creator of the Universe. He then continues,

> 'Well done, Plato! You have touched upon the truth!
> But do not flag. Undertake with me the inquiry
> respecting the Good[11].'

[10] 'To find the Father and Maker of this universe is a work of difficulty; and having found him, to declare him to all is impossible'.

[11] This is almost certainly an allusion to the discussion of the Good as the First Principle at Plato's *Republic* 6.508b f.

He wants both Plato and those who would follow him to discover that both the Creator/Father and the Good of whom they speak is in fact the God of the Christians. Clement then quotes from Euripides on the nature of God as all-seeing yet himself invisible and points to Menander's error when the latter speaks of the sun as the 'first god'[12]. He follows this with partial approval of Democritus' naming Zeus/God as all-knowing and King of all and quotes pseudo-Plato's reference in *Epistle* 2.312e to God as 'the King of all [and] the measure of the truth of all existence'. He speaks of Plato as providing a 'hint of the truth' (6.70.1) but declares that what of the truth the latter has learned he has actually gained from the Hebrews (ibid.), thus connecting the wisdom present in Greek thought into the Judaeo-Christian tradition.

In chapter 7 Clement points also to the poets, Hesiod, Euripides, Sophocles, Orpheus, Menander, and Homer particularly among them, as witnessing (sometimes despite themselves: 'Hesiod dimly speaks of God', Clement says (7.73.3)) to the truth with particular respect to the notion of God as one. He quotes Homer particularly also (*Illiad* 3.406; 6.132) as exposing here the impiety of the pagan gods. Having now moved from a stance of dissuasion with respect to pagan beliefs and practices to one of seeing in the philosophers and poets of Greek culture some semblance of the truth of the divine existence, Clement now moves to a stance of persuasion with respect to specific Christian teaching on God. He has laid waste one side of the river, making it now (to his mind) effectively uninhabitable for the pagan faithful, and has now built the first part of the 'bridge' over which the disillusioned might cross over to the greener fields of the Gospel and true salvation on the other side.

In chapter 8 Clement points to the Old Testament prophets for the establishment of truth and the achievement of true piety and speaks of their writings as 'the appliances necessary for the attainment of piety' (8.77.1). But why here such a preponderance of Old Testament references (28 to a single New Testament one), so against the pattern elsewhere for

[12] Fragment 609.

Clement?[13] He refers to the prophetic scriptures as 'oracles' (for contrast with the pagan?) and as an 'institution of wisdom'; he speaks of them as 'the whole prophetic choir, the sacred companions of Moses' (8.79.2). Does he thereby argue for the antiquity of the Gospel with a pedigree older than that of pagan wisdom, beginning with the Sibyl (whom Clement wrongly regards as more ancient than it actually is), the prophets and then linking all to the new covenant through a single reference to the Apostle himself (*Romans* 1. 21, 23, 25). The very simplicity of the prophetic scriptures, he says, 'raise[s] up humanity strangled by wickedness... dissuade[s] from pernicious deceit, and clearly exhort[s] us to the attainment of the salvation set before us' (8.77.1). He quotes the Sibyl on the critical oneness of God, and likewise Jeremiah, Isaiah, Moses, the Psalmist and the Apostle himself to this effect. What is particularly noteworthy is that many of the Old Testament citations concern the oneness, greatness or creatorship of God (*Isaiah* 10, 14; 13, 10; 18, 19; 40, 12; 40, 18.19; 45, 19.20; 45, 21-23; 66, 1; *Deuteronomy* 6, 4.13; 10, 20; 32, 39; *Amos* 4, 13; *Proverbs* 2, 6; 6, 23; *Jeremiah* 10, 12; *Genesis* 1, 1; *Joel* 2, 10.31.). In chapter 9 he demonstrates that those sin terribly who reject or ignore God's calling and brings as witnesses to this the writers of scripture, this time a mix of Old and New. The whole tone throughout is exhortatory. He even draws upon Plato's notion that the highest virtue is a likeness to God (*Theaetetus* 176c), the only allusion in chapters 8 and 9 to pagan wisdom, which teaching, he says, 'the apostle [Paul] knows as truly divine' (9.86.2f.). The only proper work of the Lord is the salvation of man. 'He converts' (9.87.3). Those that draw near, Clement declares, the Lord converts (9.88.1). Faith leads, experience teaches, scripture trains; 'Let us hasten to salvation', he says (9.88.2).

In chapter 10 he reverts for a moment to the contention of pagans that it is improper to abandon paternal customs and declares that the true believer has no choice but to do so if that is the call of God. The choice is stark: the Lord has put forth a simple choice between death and life. (10.95.2). To

[13] See *Table 1* below for the actual figures.

choose God is to choose life. To choose not for God is to choose death. Clement himself offers to put before the uncertain and the unwary 'materials of persuasion respecting the Word' (10.96.1). God alone provides for life. 'Custom which has made you taste bondage and unreasonable care is fostered by vain opinion' (10.99.1). Receive rather 'the water of the word' (10.99.3). 'Let us seek [God] then, in order that we may live' (10.107.1). He here adduces as witnesses a bold mix of pagan and biblical authors (with a particular emphasis on the prophetic authors of the old covenant): Sophocles, Zechariah, and Homer (*Illiad* 2.315), the last a clever blending of Homer's reference to a mother bird grieving her dead young with the image of God as Father bringing protection and new life to his children. Again we see a preponderance of Old Testament texts: *Isaiah* 1, 3; 1, 20; and 33, 11 on the failure of Israel to know God; *Isaiah* 1, 19 and 44, 17 on the promise of reward for right worship; and *Isaiah* 44, 17 and 45, 1; *Deuteronomy* 30, 15; and *Psalms* 62, 8 and 70, 4 on exhortations to piety. Clement has his audience look back to what they have to their present profit left behind and forward to what lies to their profit ahead. 'It is a glorious venture to desert to God's side', Clement says and quotes Euripides,

> 'Farewell, deceitful dreams: for you were nothing.' (*Iphigenia* 569)

In chapter 11 Clement speaks, by way of clinching the argument, of the benefits conferred through the coming of Christ: receiving the only true wisdom (which the philosophers have only guessed at (11.112.2)); being brought from death to life, from mortality to immortality, from earth to heaven (11.114.4). Clement urges the reader to be saved ('an exhortation of truth alone' (11.117.3)), which is what Christ himself above all desires for them (ibid.). With a mixture of prophetic and pagan references he urges them to 'receive Christ... sight... light' (*Psalm* 18, 9) 'so that you may know well both God and man' (*Illiad* 5.128) (11.113.2). 'Philosophy', he says, 'as the ancients say, is a long-lived exhortation, wooing the eternal love and wisdom'; he implies that Christianity is the true philosophy (11.113.1). 'I will show you the Word, and

the Word's mysteries, describing them according to your own semblance of them'.

In a final exhortation in chapter 12, in good rhetorical style, and making use of Homer (*Odyssey* 12.219 and 12.184) as witness, Clement urges the reader 'to avoid custom as we would a dangerous headland' (12.118.1), to 'sail past the song [of Greek culture]' for 'it works death' (12.118.4). The Word of God 'will be your pilot and the Holy Spirit will bring you to anchor in the haven of heaven' (ibid.). God says 'Come to me' that you 'may become like me', a final allusion to Plato's *Theaetetus* 176c (12.120.3). The final paragraphs are a veritable litany of hortatory subjunctives urging the reader to run from their past of impiety and to embrace their future in God (12.121.1f.). He recapitulates pagan errors – a 'song of death', Bacchic frenzies (12.119.3) – and offers instead, returning to the musical theme of the opening chapter, the symphony, the harmony of the Father (12.120.4). But his words are hard. The audience has only one choice: judgment or grace (ἢ κρίσις ἢ χάριν) (12.123.2). One choice alone is life. We see here echoes of Aristotle's parting words in his *Protreptikos* where the Stagirite informs his readers that the choice is either the pursuit of philosophy or death[14].

The Stromateis

The *Stromateis* is a primarily apologetic-didactic work in that it seeks, within the setting of the Christian community (though directed perhaps, though I doubt it, also to non-Christians[15]), to teach or to explicate the faith in the sense of defending the use of pagan wisdom and a particular interpretation of the faith. The work is concerned in part with a desire to encourage mature Christians to see in the pagan learning of the past a possible key or set of tools for understanding and explicating the Gospel – and this against the traditional prejudices of many within the community against the validation of any pagan learning – and then to see that learning as itself in

[14] B110 in I. Düring, op. cit.
[15] See note 1.

fact coming out of that past which Jews and Christians (and in some things even Greeks) share. I have chosen to give particular focus in this present paper to Book Seven as the best known of the books of the *Stromateis* and one which is equivalent in length to the *Protrepticus* for purposes of comparison[16]. In its use of biblical and non-biblical references this book is broadly representative of the whole work. The following table (*Table 1*) will illustrate this looking at the usage by Clement of both the Old and New Testaments and the four pagan authors to whom he refers most often[17] :

[16] See *Tables 1* and *2*.

[17] For this table I have used my own figures for the numbers of Old and New Testament references in Clement's *Stromateis*, the 1980 revised edition of Stählin's *Index* (O. Stählin (ed.), *Clemens Alexandrinus*: vol. 4 – *Index* (GCS 39), Leipzig, 1936; 2nd rev. ed. by U. Treu, Berlin, 1980) for those to Homer, Euripides, Plato and Aristotle, and the revised editions of the *GCS* texts (O. Stählin (ed.), *Clemens Alexandrinus*: vol. 2 – *Stromata Buch I-VI* (GCS 15), Leipzig, 1906; 4th ed. by U. Treu, Berlin, 1985; idem, *Clemens Alexandrinus*: vol. 3 – *Buch VII-VIII*; *Excerpta ex Theodoto*; *Eclogae Propheticae*; *Quis dives salvertur; Fragmente* (GCS 17), Leipzig, 1909; 2nd ed. by L. Früchtel and U. Treu, Berlin, 1970) for the volume of text (in pages) of the seven books of the *Stromateis* for the purposes of comparison. With respect to the references in the pages of Clement's writings to the ancient authors, while I agree with A. van den Hoek, 'Techniques of Quotation in Clement of Alexandria', *Vigiliae Christianae* 50 (1996), 223-243, that Stählin's index might not be as accurate as might be hoped – her comment that '[e]xperience suggests that it contains too many parallels, not all of which are valid' (p.230) is appropriate and confirms my view that his figures overall are simply too high – I am prepared to use them on the grounds that it is the only full index to which I have reasonable access, that experience would suggest that any overstatement of references is likely to be consistent across the whole of Clement's writings, and that my reading of similar indices prepared by other scholars dealing with individual works of Clement (see, for example, those in the various volumes of the *Sources Chrétiennes* and M. Marcovich's edition of the *Protrepticus*, Leiden, 1995, as a Supplement (34) to *Vigiliae Christianae*) would suggest that Stählin's index, even if possibly excessive in its claim of the number of references to other writings, is yet proportionate for the purposes of comparisons between and within individual works. Finally, we also recognize that the claimed references – what van den Hoek, op. cit., 228, calls 'borrowed material' – will include direct quotations, citations, explicit mentions of an author without actual references to an actual work or passage, reminiscences (van den Hoek again, p. 229: 'merely resemblances in theme and thought'), and paraphrases. For the purposes of this project I have not differentiated between these, given that in

Book (pages in GCS[18])	*Old Test.*	*New Test.*	*Homer*	*Euripides*	*Plato*	*Aristotle*
I (110)	69	103	22	12	92	16
II (82)	129[19]	83	16	6	62	27
III (53)	55	163	5	6	28	1
IV (78)	64	147	30	15	35	3
V (96)	62	86	23	11	123	17
VI (95)	82	86	26	34	22	4
VII (77)	18	73	8	3	65	13
Totals (591)	**477**	**741**	**130**	**87**	**427**	**81**

TABLE 1 : The use of both scriptural and pagan authors in Books I-VII of Clement's *Stromateis*.

While in some categories Book VII might seem underweight in comparison with the general trend of the other Books of the *Stromateis* – the numbers of scriptural references and those from Homer and Euripides, for example – the fact is that even there it is consistent with these others – the marked preference for New Testament references, for example – and in other respects it is very much in line with them. In any case, no individual Book of the *Stromateis* is a perfect reflection of the whole work with respect to these matters dealt with in this paper.

I will begin, however, by providing a brief overview of the books which precede it to place it in some context, first giving some attention to Book One which establishes the basis for Clement's ready engagement with Greek philosophy. In Book One Clement declares that 'our book will not shrink from making use of what is best in philosophy and other preparatory instruction' (1.1.15.3) ; he asks that he be allowed to 'produce the fruit of the Greek erudition' (1.1.17.2), and declares that the *Stromateis* will contain 'the truth mixed up in the dogmas of philosophy' (1.1.18.1), and that 'philosophy is

this context a direct quotation is not necessarily evidence of greater influence than a mere paraphrase or even reminiscence.

[18] While the use of the number of pages in the *GCS* edition of Clement in this manner might seem a somewhat imprecise scientific method – clearly some pages of the edition have larger apparatus and thus less text (and *vice versa*) than others – it is still, in my view, a reasonably accurate method to use for the purpose of general comparisons.

[19] Chapter 18 of Book 2 deals with the Mosaic law and this in part at least explains how this particular book, against the pattern of the *Stromateis* otherwise, shows such a preference for Old Testament references (35 :3).

in a sense a work of Divine Providence' (1.1.18.4). 'For, like farmers who irrigate the land beforehand, so we also water with the liquid stream of Greek learning what in it is earthy; so that it may receive the spiritual seed cast into it, and may be capable of easily nourishing it' (1.1.18.4). This book at least, and I suggest this as true of all the books of the *Stromateis* (suggestions to the contrary notwithstanding), is directed primarily to a Christian audience; its immediate context is in part an intra-church debate about the engagement of Christian theology with traditional and contemporary learning in which some Christians simply refused to acknowledge any benefit from the study or use of traditional learning, philosophic or poetic. '[P]hilosophy does not ruin life by being the originator of false practices and base deeds', says Clement, 'although some have calumniated it, though it be the clearer image of truth, a divine gift to the Greeks' (1.2.20.1). Clement nails his colours to the mast very quickly; philosophy before Christ's advent, he says, was 'necessary to the Greeks for righteousness and is now conducive to piety and preparatory to faith in Christ' (1.5.28.1f.). Human knowledge – geometry, music, grammar, philosophy itself – is necessary to understanding the scriptures against the strictures of the fideists (1.9.48.1f.). '[T]he sects both of barbarian and Hellenic philosophy have done with truth, and each vaunts as the whole truth the portion which has fallen to its lot. But all, in my opinion, are illuminated by the dawn of Light' (1.13.57.1). 'Hellenic philosophy... comprehends not the whole truth... but prepares the way for truly royal teaching... for training those who believe in providence for the reception of the truth' (1.16.74.1f.). He declares further that the philosophers have attained to some portion of the truth and demonstrates how the instrumental frameworks of philosophical learning can aid the Christian in the task of theologising about the truth (1.19.91.1f.)[20]. Thus, in this opening book of the work, Clement is concerned to

[20] Clement maintains a similar position at *Protrepticus* 6 but there, it must be said (in keeping with its proptreptic purpose), he is more concerned, in his selection of non-Christian texts, to demonstrate the consistency of these with particular Christian teachings on God and God's Word.

convince mature Christians that they can not only safely but also with profit handle and explore the treasures of Greek learning. He goes on to say, however, that Greek philosophy in particular is in great part derived, even stolen, from the barbarians (in which company he includes the Jews) (1.15.66.1f.). The inventors of the other useful arts – astrology, geometry, and so on – were, he claims, mostly barbarians (1.16.74.1f.). The Greeks 'took' from the Hebrew prophets (*John* 10.8) (1.17.81.1f.) and Jewish institutions and laws are of far higher antiquity than Greek philosophy (1.21.101.1f.). Plato himself, whom Clement elsewhere names the 'truth-loving' (5.10.66.3)[21], is said to be, in the framing of his laws for example, an imitator of Moses (1.25.165.1). In this first book, then, Clement has demonstrated the possibility of employing the wisdom of the Greeks, where appropriate and as consistent with true piety, but has done so against the background of the claim that the Greeks themselves have taken much of this wisdom from the barbarians, especially from the Jews. In this way the authenticity of the knowledge and wisdom of the Greeks lies not in its own terms (that is, in terms of its own truth claims) but in its hidden pedigree as coming in significant part from that tradition of the Jews inherited by the Christians. Having established, then, the principle of using Greek wisdom in the articulation of the evangelical truth Clement proceeds to employ this principle from Book Two onwards.

At the beginning of Book Two Clement repeats his claim that the Greeks are pilferers of barbarian philosophy. In speaking of faith as the foundation of all knowledge (2.4.12.1f.), of the connectedness of the Christian virtues (2.9.41.1f.), of the true Gnostic as the imitator of God in beneficence (2.19.97.1f.), of the patience and self-restraint of the true Gnostic (2.20.103.1f.), and of the Gnostic's likeness to God (2.22.131.2f.), he draws extensively on excerpts from the

[21] In the *Protrepticus* Clement also refers to Isaiah as 'truth-loving' though Moses alone, it seems, is in this context 'all-wise' (though Jeremiah is also so but once), 'truly sacred', and the 'sacred interpreter of the truth'.

philosophers and poets. In Book Three Clement challenges the heretics (a major focus of this work), Basilides, Carpocrates, Marcion, Tatian and others, on marriage. In Book Four he offers praise of martyrdom (4.4.13.1f.), and, *inter alia*, speaks of contempt for pain, poverty and other externals (4.5.19.1f.), of the true Gnostic doing good only for its own sake (4.22.135.1f.), and of true perfection lying in the knowledge and love of God (4.25.155.1f.). Yet all this is intended primarily, not to convert the pagan with a demonstration of the consistency between pre-Christian and present Christian truth and wisdom (as in the *Protrepticus*), but rather to aid the maturing Christian in the selection of the appropriate tools for the exploration and the explication of the faith.

In Book Five Clement demonstrates how one might employ the literary frameworks of the pagans for the articulation of divine truth. (It is worth noting here that Clement, in the *Stromateis*, is less concerned often with the occasional coherence of pagan thought with the content of Christian teaching and more with the tools for its articulation, thus differing yet again with the approach of the *Protrepticus*). He speaks, for example, of the figurative language employed by both sacred and pagan writers (5.4.19.1f.), of the use by the Egyptians of symbols and enigmas (5.7.41.1f.), of the use of symbols by poets and philosophers (5.8.44.1f.), and of the necessary abstraction from material things to attain to true knowledge of God (5.11.67.1f.). He declares that God cannot be embraced in words or by the mind alone (5.12.78.1f.) and that the knowledge of God is in any case according to the philosophers a divine gift (5.13.83.1f.).

In Book Six Clement wishes to demonstrate, against alleged pagan assertions that he is impious, that the true Gnostic is alone pious. He repeats his earlier claim that the Greeks plagiarised from one another (6.2.4.3), and from the Hebrews (6.3.28.1f.), the Egyptians and the Indian Gymnosophists (6.4.35.1f.), but yet acknowledges, as elsewhere, that they still have some knowledge of the true God (6.5.39.1f.). Philosophy, he declares, is knowledge given by God (6.8.62.1f.) and the true Gnostic avails himself of the help of all human knowledge – music, arithmetic, geometry, dialectic, philoso-

phy, and so on (6.10.80, 1-2). Philosophy conveys only an imperfect knowledge of God but can act as a preparatory discipline for inquiring after and pursuing the truth (6.17.149.1f.) (and presumably not only for the Greeks). In 6.18 Clement then expounds at length on the proper use of philosophy by the Gnostic[22].

In Book Seven Clement deals with the nature of the True Gnostic who for him is the ideal, fully matured Christian and expounds at length on such a person as the true holy man. In doing so, in rhetorical terms, he goes straight to the *probatio* or proof; 'proofs', he says, 'shall be shown in abundance to those who have believed' (7.1.1.3). In this Clement declares that if he does not always appear to employ the scriptures as proof or witness, what he does say will be both consistent with and ultimately drawn from their testimony (ibid.). The Gnostic is, for Clement, the true worshipper of God and not the atheist that many pagans claim him to be. The service of God is indeed the true Gnostic's primary and consistent occupation (7.1.3.1). He alone serves God rightly and thereby is alone truly pious (7.1.2.1). He alone is the only true lover of God and the one who alone is [in Platonic terms] like unto God (7.1.3.6). Only he who thinks that God does not exist can be properly described as an atheist and thus the Gnostic cannot be an atheist (7.1.4.3).

In chapter 2 Clement moves to witness to the Son as Teacher and Saviour. This Son is the Teacher of the Gnostic (7.2.6.1) and is indeed the one who gave philosophy to the Greeks (7.2.6.4). He is the God who was counsellor to the Father before the creation of the world (7.2.7.4). He is the power

[22] I have not included consideration of 'Book 8' of the *Stromateis* in this paper given that the general consensus is that it does not form part of the work and some scholars would even go so far as to suggest that it is not even from the pen of Clement himself. Osborn, 'Clement of Alexandria: A Review' (1983), 241, calls it a 'notebook on logic' composed by Clement, P. Nautin, 'La Fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie', *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 301, attributes the work to 'un copiste', and L. Rizzerio, 'Foi, Gnosis, Dialectique, Logique: notes à propos de Stromates VIII de Clément d'Alexandria', *Studia Patristica* 31 (1997), 529, says that it is probably a fragment of some further work promised earlier in the *Stromateis* itself.

of God and his Wisdom (ibid.). He is an energy, or activity, of the Father (7.2.7.7). (We might note here that in this work Clement focuses particularly on the person and work of the Son, more so indeed than in the *Protrepticus* where it would have only had the potential to confuse the would-be convert.) He was the one through whom man in his creation was alone, of all the creatures, endowed with a conception of God (7.2.8.2). The Lord it was who furnished the Hebrews with the commandments and the Greeks with philosophy (7.2.11.2). Through both will he lead both Greek and Barbarian (Jew) in time to that perfection which is by faith (ibid.).

In chapter 3 Clement argues that the Gnostic seeks to 'hold communion with God through the great High Priest' and to attain the nearest likeness to the Lord (7.3.13.3): he reflects in himself the virtues of mildness, philanthropy, and piety (7.3.14.5). God requires not our sacrifices, for God needs nothing: 'in our salvation God alone delights' (7.3.14.6: see also Chapter 6)[23]. The soul of the righteous man is 'an image divine made like to God himself' (7.3.16.5). The one who through true knowledge is pure in heart is the friend of God conversing with God through the High Priest, the Word (7.3.13.4). And virtue (that is, its perfection) comes not, as with Aristotle, through practice but, with Plato, through knowledge (7.3.19.3).

In chapter 4 Clement makes a diversion whereby he argues, with some help from Menander, Diogenes, the comic Philemon and Euripides, that the pagans make gods like themselves and from this comes superstition; 'it is requisite for men to abandon impious opinion before they are ready to have the truth communicated to them' (7.4.27.6) (In this context, however, where Clement speaks of pagans in the third and not the second person, this is not hortatory and thus not protreptic). The pagan gods have human form and thereby human passions. In chapter 5 Clement argues that the righteous soul is a more perfect temple than any made by man. If a god is localised he does not exist for God cannot be localised

[23] Salvation of the creature is also the primary divine gift and desire in the *Protrepticus*.

(7.5.23.6). And 'every being destined to believe is already faithful in the sight of God, and consecrated to God's honour, an image of virtue, dedicated to God' (7.5.29.8). 'The divine likeness and the holy image [sc. are found] in the righteous soul' (7.5.29.6). In chapter 6 prayers and praise from a pure mind are spoken of as far superior to sacrifices. In chapter 7 Clement goes on to describe what sort of prayer the Gnostic employs and how it is heard by God. Prayer for the Gnostic is 'uninterrupted converse with God' (7.7.35.4). The Gnostic desires not knowledge but rather to know (7.7.38.2). The Gnostic desires not good things but rather to be good (7.7.38.4). Neither does the Gnostic need to use an oath, for his manifest virtue will inspire confidence and render oaths superfluous (7.8.50.1f.). Those who teach others – is this a hint that the work is in part at least intended for the instruction of Christian teachers? – ought themselves to excel in virtue (7.9.52.1)). The Gnostic alone is genuinely pious, just and God-fearing (7.9.54.2). The Gnostic alone 'fears God, holily and dutifully worshipping the true God, the universal Ruler, and King, and Sovereign, with the true piety' (7.9.54.4).

In chapter 10 Clement outlines the Gnostic's steps to perfection as being in accord with and conformable to the divine Word (7.10.57.1). Clement speaks of the 'mystic stages of advancement' and the 'perfection of the Gnostic soul' (7.10.57.2). All knowledge is wisdom which is knowledge taught, but not all wisdom is knowledge. 'All the action, then, of a man possessed of knowledge is right action' (7.10.59.5); the non-Gnostic may act rightly but not according to reason. Clement conceives of two primary movements: from heathenism to faith (which is encouraged by the protreptic) and from faith to knowledge (the purpose of this work) (7.10.57.4). In chapter 11 Clement describes the Gnostic's life as being a ready pupil of the Lord. 'The soul of the Gnostic [is] strong, in condition of extreme health and strength, like the body of an athlete' (7.11.64.4); the 'gnostic soul... is the earthly image of the divine power' (7.11.64.6). The good man has 'transcended the whole life of passion'. 'The only man of courage is the Gnostic' (7.11.66.1). The

Gnostic must choose love but only for itself, for its own sake (7.11.67.2). The Gnostic is temperate, passionless, the truly perfect man and friend of God (7.11.68.8). Thus likeness to God is managed by a likeness to the perfect Son (7.11.68.3).

In chapters 12 to 14 – Chapter 14 is itself an exposition of *1 Corinthians* 6.1f. – Clement argues that the true Gnostic is beneficent, continent and a despiser of worldly things. Gnostic souls – although the Lord alone was from the beginning free of concupiscence – are likened in the Gospel to the consecrated virgins awaiting their Lord. The whole life of the Gnostic is prayer and converse with God (7.12.72.5). The Gnostic is divine, for he knows that he is the temple of God (*1 Cor.* 3.16) and already holy, God-bearing, and God-borne (7.13.82.2). The true Gnostic is passionless and perfect, formed by the Lord's teaching. Yet, while the true Gnostic seeks a likeness to God, virtue in God and virtue in man are not the same (7.14.88.5).

In chapter 15 Clement diverges from his path again for a moment (see chapter 4) to answer the claim of some that the very diversity of Christian heresies, not a particular issue for the *Protrepticus*, constitutes a valid objection raised against the claims of Christianity. Even among the Greeks, Clement argues in response, many sects among the philosophies spring up. Truth is truth and, as Clement demonstrates in chapter 16, it is by scripture alone that truth and heresy are distinguished. To whomever's words one devotes oneself that one such a one becomes – listen to Homer, one becomes a poet, to Demosthenes, an orator, to Plato, a philosopher – 'so he who obeys the Lord, and follows the prophecy given through him, is formed perfectly in the likeness of the teacher, and thus becomes a god while still going about in the flesh' (7.16.101.4). 'Our Gnostic then alone, having grown old in the Scriptures, and maintaining apostolic and ecclesiastical orthodoxy in doctrines [through the rule of truth], lives most correctly in accordance with the Gospel, and discovers the proofs, for which he may have made search... both from the law and the prophets' (7.16.104.1).

In chapter 17 Clement continues the argument from chapters 15 and 16 by demonstrating that the tradition and teach-

ing of the church are prior to that of the heresies, and that the latter are merely new inventions falsified from the truth itself. The true church, as ancient, is one as God is one and the Lord is one (7.17.106.1f.). As a final proof, in chapter 18, Clement argues that the distinction which exists in the Law between clean and unclean animals is a symbol of that between the church on the one hand and Jews and heretics on the other. The Jews, for example, have the divine oracles but not the faith which is a necessary step to knowledge (7.18.109.3). Thus does Clement offer tools and proofs, perhaps for the use of future Christian teachers.

Thus it is clear that while the *Protrepticus* seeks quite unreservedly the conversion of the Greeks and the abandonment of their previous loyalties, *Stromateis* 7, as broadly representative of that whole work, is concerned not at all with the conversion of those of its readers (if any) who are not Christians (though that may yet happen) but rather with leading maturing Christians to a more perfect faith (which is knowledge) and thereby training them to be in their turn teachers of that faith. Now while the two works both attest to the existence of the one, true God and his creative Word (though this latter is more emphasised in the *Stromateis*), the differences between them are not only seen in their purposes and approaches. In the *Protrepticus* Clement is clearly pointing to the notion of God as one in order to find common ground with his potential converts and their own religious culture, while in the *Stromateis* he is more concerned to portray God and God's Word as primarily that One the imitation of whom in doing good for its own sake, in virtue, in patience, is the key to the perfection of the creature in the true Gnostic: perfection as likeness to God, perfection as a knowledge and love of God, perfection as a true worship and service of God, perfection as a prayerful converse with God through God's divine Word, God's Son, perfection as obedience to God. In the *Protrepticus* the primary emphasis is placed on the essential oneness of God, in the *Stromateis* on the perfection of that God converse with whom will bring perfection to the faithful.

Another table (*Table 2*) illustrates the use of different authors in percentage terms and in comparison between the three works of Clement considered here[24]:

Each work as a % of all the works (GCS p: %)	*Old Test.*	*New Test.*	*OT:NT* (%)	*Homer*	*Euripides*	*Plato*	*Aristotle*
Protreptikos (84: 10%)	68 (8%)	43 (4%)	61:39	58 (24%)	16 (14%)	35 (6%)	4 (4%)
Paidagogus (204:23%)	288 (35%)	263 (25%)	52:48	52 (22%)	11 (10%)	83 (15%)	22 (21%)
Stromateis (591:67%)	477 (57%)	741 (71%)	39:61	130 (54%)	87 (76%)	427 (79%)	81 (75%)
Totals (879:100%)	**833**	**1047**	**44:56**	**240**	**114**	**545**	**107**

TABLE 2: Use of scriptural and pagan authors as a percentage of Clement's works.

These figures illustrate a very clear trend in the use of biblical, poetic and philosophical material by Clement as he moves from protreptic to catechetical to mature didactic-apologetic mode. With the exception of the relatively low usage of Euripides in the *Paidagogus* – clearly the tragic poets were not seen as good catechetical material for relatively new Christians – there is the clearly discernible shift from a preference for the Old Testament in the earlier work/s to one for the New in the later, and one from a preference for the poets in the earlier (certainly both Homer and Euripides in the *Protreptikos* and Homer at least in the *Paidagogus*) to one for the philosophers in the *Stromateis*.

The two works employ texts from scripture as differently as they do the writings of the premier figures of Greek philosophy and literature. The *Protrepticus* contains some 111 scripture references (68 from the Old Testament of which 41 come from the *Psalms* or *Isaiah*) (see *Table 2*), either by direct quotation or allusion, while the seventh book of the *Stromateis* has 91 (of which only 18 come from the Old Testament) (see *Table 1*). What is interesting is that the two works (*Protrepticus* and *Stromateis* 7) have only two texts – *Psalm* 34.11 and *Mat-*

[24] Note again that in this work we are only considering the *Protrepticus*, the *Paedagogus*, and the *Stromateis*. I have used here volumes 1 (O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus*: vol. 1 – *Protrepticus und Paedagogus* (GCS 12), Leipzig, 1905; 3rd ed, by U. TREU, Berlin, 1972), 2, 3 and 4 (see note 17 above for details of the Stählin editions).

thew 11.27 – in common[25]. Overall (i.e., in all his extant works), Clement's use of scriptural references show an approximately 40:60(477:741) Old Testament/New Testament ratio[26]. *Stromateis* 7 also has this tendency although the actual split is more 20:80(18:73). It is the *Protrepticus* which bucks the pattern most with its virtual 60:40(68:43) split, that is, with a preponderance of Old Testament references. This is most pronounced in chapters 8 – where Clement argues that true doctrine is to be found in the prophets (28 OT references to a single NT one) – and 10 – where he answers the objection of the pagans that it is wrong to abandon the customs of the fathers (18:7). Chapter 8 follows Chapter 5, where Clement considers the teachings of the philosophers on God, Chapter 6, where he acknowledges that sometimes they even get it right (that is, chance on the truth) despite themselves, and Chapter 7, where he points to those poets who witness in their own way to the truth. At the beginning of Chapter 8 Clement declares that 'the oracles [of the prophetic scriptures] present us with the appliances necessary for the attainment of piety and so establish the truth'. He then draws from the Sibyl (once), the book of *Genesis* (once), the prophet *Jeremiah* (four times), *Isaiah* (nine), *Deuteronomy* (Moses) (three), the book of *Proverbs* (whose author he calls the 'son of the Hebrews, that master of wisdom') (five times), the Psalmist (twice), and the sole NT representative Paul (once) to argue his case. It would seem that having demolished pagan teachings in chapters 1-4, and having employed the examples of the better philosophers and poets as a pointing, however imperfectly, to the truth in 5-7, Clement now wishes to provide a bridge of sorts from the oracles of ancient piety (the philosophers and the poets) to the truly divine oracles of the Gospel (and on the way introducing not only new wisdom but also a new way of seeing the old), and does so by employing 'Christian' texts which have antiquity on their side, reinforcing the notion that this 'new wisdom' is actually quite ancient. Mid-way through the

[25] What should also be noted is that the whole of the *Stromateis* and the *Protrepticus* have only 24 in common.

[26] The *Paidagogus* has a roughly 50:50 split over some 551 such references.

chapter Clement declares that 'falsehood is not dissipated by the bare presentation of the truth [by which one presumes he means the 'old' wisdom of the philosophers and poets], but by the practical improvement of the truth'. In this way, then, the 'old' learning is not discarded but improved upon, even perfected. Thus can Clement promote the notion, as he does elsewhere, that philosophy, however imperfectly, prepared the way to the Gospel for the Greeks as the prophets did for the Jews.

What is also worthy of note is the difference in Clement's usage of texts from the Old Testament between the *Protrepticus* and the *Stromateis*[27]. In the former there are a large number, particularly in Chapter 8, which point to the existence of the one, all-powerful, creator God. Thus does Clement draw a congruence of sorts between Judaeo-Christian and pagan monotheism and avoid an intellectually difficult emphasis on the multi-personality of the Christian God. In the *Stromateis*, on the other hand, most of the Old Testament references have less to do with a doctrine of God than with the effective demolition of pagan thought and practice and the promotion of a distinctive Christian ethic (eg, knowledge in the *Psalms* and *Proverbs*, prayer, praise, and fear leading to faith in the *Psalms*). The *Stromateis*, for its part, argues for the superiority of the Gospel and for the greater true piety of the Gnostic but provides no particular bridge for a potential convert to cross over, consistent with its form as a primarily internal apologetic-didactic and not protreptic form of discourse. For in this work Clement seeks to encourage and enable perfect learning and to instruct the potential teacher.

In Clement's use of Greek literature there are also considerable differences between the two works, differences which are again explicable solely in terms of audience and purpose. In the *Protrepticus* Clement quotes from or alludes to Homer (the *Iliad* or the *Odyssey*) around 58[28] times (see *Table 2*) though the latter remains for Clement at heart a 'daemon-worshipper'. In

[27] It is also so with his use of the New Testament where a clear majority of such references in the *Protrepticus* concern the nature or work of God, while those in the seventh book of the *Stromateis* deal with the question of the authentic Christian life.

[28] According to Stählin-Treu's reckoning. The *SC* (C. Mondésert (ed.),

this work most of those usages could be construed as positive in that their employment supports Clement's own reading of the Gospel[29]; only a very few could be construed as negative (eg, *Protrepticus* 2.35.2) in that they are employed as illustrations of the absurdity of pagan thought, while the remainder must be adjudged neutral in Clement's employment of them. Much as in the same way as for the use of scripture Clement largely employs texts from the very literary culture of his converts-elect in order to build his bridge from the darkness of superstition, as he sees it, to the bright lights of the promised land. In *Stromateis* 7, however, Clement quotes from Homer only 8 times. Indeed, in the whole of the *Stromateis* Clement only quotes or alludes to Homer around 130 times (which provides a startling disparity: 58 references from 84 pages of text (see the Stählin GCS text) for the *Protrepticus* and 130 (it is not easy to be certain of the exact figure) from 591 pages of text from the *Stromateis*). In all of Clement's extant works considered here (the *Protrepticus*, the *Paidagogus*, and the *Stromateis* 1-7) there are only 240 quotations or allusions to Homer's two works; thus, from a work (that is, the *Protrepticus*) which comprises less than ***ten per cent*** of Clement's writing (on a volume basis) come ***24 per cent*** of the references to Homer.

A study of Clement's use of Plato in these two works reveals a similar tale to that of his use of the Old Testament. Clement makes significant use of the Athenian philosopher in both the *Protrepticus* and the seventh book of the *Stromateis*. In the former there are, at my count, 35 particular references by way of direct quotation or implicit allusion with a primary focus on the *Phaedo*, the *Phaedrus* and the *Timaeus*. He makes little use, though important, of the *Laws* and a brief allusion to the *Republic*. In the latter work there are some 65 references to Plato, again both explicit and implicit, with a primary focus

Clément d'Alexandrie : le Protreptique. Paris, 1976) suggests 49 times and Marcovich, op. cit., some 70!

[29] At *Protreptikos* 1.9.1, in reworking *John* 1, 19-23, he integrates some passages from the *Odyssey* with *Isaiah* 40.3 showing perhaps that the words of Homer do belong with the language of scripture, at least as an equal partner (see D. Dawson, *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*. Berkeley, 1992, 200).

on the *Laws*, the *Phaedrus*, the *Philebus*, the *Republic* – a third of the *Stromateis* 7 references come from this work – and the *Theaetetus*. He makes very little use at all in Book 7 of the *Timaeus*, perhaps the favourite work of Middle Platonists, early Christian Fathers, and even Clement himself elsewhere (see particularly Book 5). But even apart from the use of different works (with some overlap) of the Platonic corpus in the two works even this use properly reflects the particular concerns of Clement in directing his message to a particular audience and purpose. In the *Protrepticus*, where Clement's primary purpose is to both articulate the Christian belief in one God and to demonstrate that this is not inconsistent with the intellectual regime in which his audience lives, his use of Plato (and of most of the philosophers) tends towards the articulation of this doctrine of God to a pagan audience rather than, for example, that of a particular Christian ethic. Of the 35 references to Plato in the *Protrepticus* more than a third are related to the doctrine of God[30], a few to a Christian ethic[31], and the rest to unrelated matters. In Book 7 of the *Stromateis*, on the other hand, where Clement is primarily concerned to articulate and promote the notion of the true Gnostic, the mature or perfect believer, to a Christian audience, his use of Plato (and others) is primarily focused on this, with less than half a dozen of the 65 references directed towards a doctrine of God[32], the majority to a Christian (Gnostic) ethic[33], and a

[30] For example, at 6.68.3, Clement quotes *Epistle* 2.312e when he says that 'Plato alludes to God thus: "Around the King of all are all things, and he is the cause of all good things". Who is the King of all? God, who is the measure of the truth of all things', and at 6.69.1, when he declares 'the one true God (the only just measure) uniformly and unchangeably impartial' he alludes to *Phaedo* 78d.

[31] For example, in chapter 12, when Clement declares that someone 'has been made by Jesus Christ just and holy with understanding, he also becomes in the same degree already like to God', he is making use of the notion of a likeness to God as the highest virtue in *Theaetetus* 176b.

[32] For example, when at 7.9.53.1 Clement declares that 'the only God is the author of all good and of nothing that is evil' there is a clear allusion to *Republic* 379b.

[33] For example, when at 7.16.100.2 Clement suggests that '[f]or as is the Word, such too should the life of the believer be, so as to be able to follow God, as he holds his unswerving path in all things from the beginning', he

very few to unrelated matters. Between the two works there are three texts which are common to both: *Epistle* 2.312e which Clement uses both to further his notion of the one God (*Protrepticus* 6.68.3) and also to place the Son within the cosmic scheme (*Stromateis* 7.2.92); *Laws* 715e-716a which Clement uses in the *Protrepticus* as part of his sixth chapter witness of the philosophers to the one God (6.69.1) and also in the *Stromateis* to link the life of the true believer with the unswerving journey of the divine being (7.16.100.2); and *Theaetetus* 176b where Clement focuses on the Son as the agent of growth in God-likeness (*Protrepticus* 12.122.4) and also on the Gnostic as the one being formed for the divine life in the likeness of God (*Stromateis* 7.1.36).

A different perspective in this work of comparison can also be had by looking at what one might call the frequency of citation; that is, how often a particular author or work is referred to, either explicitly or implicitly, in a particular work. This will be illustrated in *Table 3* as follows[34]:

Work (GCS: pages)	*Old Test.*	*New Test.*	*Homer*	*Euripides*	*Plato*	*Aristotle*
Protreptikos (84)	68 (1.23 pp per reference)	43 (1.95)	58 (1.45)	16 (5.25)	35 (2.4)	4 (21.0)
Paidagogus (204)	288 (0.71)	263 (0.78)	52 (3.92)	11 (18.54)	83 (2.45)	22 (9.27)
Stromateis (591)	477 (1.24)	741 (0.79)	130 (4.54)	87 (6.79)	427 (1.38)	81 (7.29)
Totals (879)	**833 (1.05)**	**1047 (0.84)**	**240 (3.66)**	**114 (7.71)**	**545 (1.61)**	**107 (8.21)**

TABLE 3: Frequency of references from other authors in Clement.

makes deliberate reference to *Laws* 715e-716a, and at 7.3.13.2 that 'the life work of the perfected Gnostic [is[to hold communion with God through the great High Priest, being made like the Lord, as far as may be...' he clearly has *Republic* 613b in mind.

[34] The method will be that if an author refers to author 'X' ten times over 55 pages of text the frequency rate will be regarded as 5.5 pages per reference.

This table serves primarily to confirm the trend in the use of other authors by Clement in his progress from the *Protrepticus* to the *Stromateis* but it does offer this from a different angle. The use of the Old Testament, in terms of frequency, is similar for both the *Protrepticus* and the *Stromateis* while that of the New is not. The frequency rate for both Testaments is much higher in the *Paidagogus* than in the other two works as one might expect for a work directed primarily at new Christians who are in the process of being trained in their 'new' scriptures. Clement in the *Protrepticus* also shows a marked inclination to use Homer more frequently (though less often Euripides) than he does in the *Stromateis*, while the preference shown in the latter by Clement for the two major philosophers can be contrasted with the relatively infrequent citation of them in the former.

Table 4 offers yet another perspective, that of the ratio of Clement's use of his two favourite pagan authors, the poet Homer and the philosopher Plato, throughout his writings:

Work (GCS:pages)	*Homer*	*Plato*	*Ratio Homer:Plato*
Protreptikos (84)	58	35	1.65:1
Paidagogus (204)	52	83	0.62:1
Stromateis (591)	130	427	0.30:1
Totals (879)	240	545	0.44:1

TABLE 4: Ratio of the use of Homer to Plato in Clement

This table again confirms the picture offered in *Tables 2* and *3* but does so from the perspective of showing how Clement shifts in his usage of Homer, relative to Plato, from the *Protrepticus* to the *Stromateis*. The shift is quite dramatic and the numbers involved, from a statistical perspective, can be nothing but significant.

What is evident in these figures is that between the time of the *Protrepticus*, written for potential converts to Christianity familiar with nothing but their own literary and religious traditions, and that of the *Stromateis*, written primarily for maturing Christians reasonably familiar with the complex nuances of emerging Christian thought, Clement has moved from a focus in the *Protrepticus* on those non-Christian writings (he makes little use of Philo in the earlier work) which aid his immediate purpose, particularly the poets who will condemn as-

pects of their own culture and aid the promotion of the notion of the one, supreme God (see also Clement's preference in this work for the monotheistic Old Testament) and avoid the more philosophically nuanced writings of Plato and associates, to one in the *Stromateis* which tends increasingly to leave behind those writings which provided the earlier useful but transitory bridge from non-belief to faith and to embrace more vigorously the literary and philosophical tradition which could aid the mature believer in a deeper exploration of the complexities of his present faith. The simplicity of the *Protrepticus* and the new, necessarily simple faith of the converted is abandoned for the complexity of the thought world of the true Gnostic in the *Stromateis*.

None of this, however, should surprise, for in any work seeking conversions from one set of beliefs to another might expect that the agent of conversion-cum-evangelist will employ wisdom from the former as a bridge over which new converts might be encouraged to cross. Persuasion is after all more effective with honey than a stick! Experience will show that people are more likely to agree to go somewhere new if they can take some of what they have already with them, if their present existence is not utterly devalued. Thus in his use of wonders of the divine scriptures and of the treasures of Greek thought Clement employs both in ways which will aid his immediate purpose and speak particularly to his particular audience, in the *Protrepticus* to bring the non-believer to belief and in the *Stromateis* the believer to a deeper faith.

Summary

The primarily didactic-apologetic and protreptic purposes of, respectively, the *Stromateis* and the *Protrepticus* of Clement of Alexandria are evident in his employment of biblical and pagan writings in each. In the *Stromateis* Clement employs the New Testament more often than the Old and Plato more than Homer as he writes for a Christian audience familiar with the nuances of emerging Christian thought, with particular attention being given to the similarities between a New Testament and a Platonist ethic. In the *Protrepticus*, on the other hand, he generally employs the Old Testament in preference to the New and Homer to Plato as he seeks to encourage a perhaps less sophisticated pagan audience, partly through an identification with its own cultural and intellectual heritage, to convert to the Christian faith, with particular attention being given to a shared belief (as Clement chooses to articulate this) in the one God.

Gothic Bible, Vetus Latina and Visigothic Law

Evidence for a Septuagint-based Gothic Version of Exodus*

by

Marianne Elsakkers

(*Utrecht*)

Although there is no extant version of the Gothic Bible book Exodus, there is historical and philological evidence for the existence of a Gothic translation of the Greek Septuagint version of the Old Testament. The Gothic Bible was translated into the Gothic vernacular before the Goths migrated to the West. I will argue that Visigothic secular law may provide evidence of the existence of a Gothic version of Exodus that was still in use after the Gothic migration to the West. This evidence is based on the difference between the Septuagint version and the Hebrew version of Exodus 21.22-23, the biblical law on abortion. The Septuagint text of Exodus 21.22-23 distinguishes between early term and late term abortion, using the concept 'formed – unformed', whereas the Hebrew text makes no such distinction. Both versions of Exodus 21.22-23 were available in the early medieval West; the former in the Old Latin translations called Vetus Latina, and the latter in

* This paper is dedicated to the memory of my father. Many thanks are due to Felice Lifshitz and Jan te Lindert for their inspiring comments on an earlier version of this paper, to Wilken Engelbrecht and Niek Zelders for help in translating some of the Latin sources, to the staff of Dousa (the manuscripts and rare books reading room) at the University of Leyden, to Bertine Bouwman, Liduine Smit-Verheij and Jan Hastrich for tracking down and copying a number of almost inaccessible publications for me and to Jacqueline de Ruiter.

the Vulgate. Visigothic secular law – issued after the Gothic migration to the West – also differentiates between early term and late term abortion. This early medieval Germanic abortion law is innovative, because late Roman law does not punish abortion and early medieval Church law condemns abortion as homicide without any regard for the stage of development of the aborted fetus. In this paper I will also try to answer the question why the Visigothic kings issued abortion law that was fundamentally different from Roman law and early medieval conciliar law.

There are seven articles on abortion in the early medieval *Leges Visigothorum* (LV).[1] Article 6.3.2 is of special interest, because it is the first medieval law on abortion to explicitly employ a distinction between a formed and an unformed fetus in order to differentiate between early term and late term abortion.[2]

[1] The *Leges Visigothorum* is a collection of Visigothic law issued in the fifth, sixth and seventh centuries. The standard edition is Karl ZEUMER (HRSG.), *Leges Visigothorum*, Monumenta Germaniae Historica, Leges Nationum Germanicarum 1 (Hannover-Leipzig, 1902).

[2] The fetus is usually considered to be 'formed' when the mother first feels movement; this more or less corresponds to a pregnancy of three months.

For other Germanic law codes with laws which distinguish between early term and late term abortion, and a discussion of the legacy of the concept 'formed - unformed' in the medieval West, see: Marianne ELSAKKERS, "Genre Hopping: Aristotelian Criteria for Abortion in Germania," in: *Germanic Texts and Latin Models: Medieval Reconstructions*, eds. Karin E. OLSEN, Antonina HARBUS and Tette HOFSTRA, Germania Latina 4 (Leuven, 2001), pp. 73-92, and Marianne ELSAKKERS, "Abortion, Poisoning, Magic and Contraception in Eckhardt's Pactus Legis Salicae," *Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik* 57 (2003), pp. 233-267.

On abortion and contraception in the early medieval West, see: Roger John HUSER, *The Crime of Abortion in Canon Law* (Washington DC, 1942); John T. NOONAN, *Contraception; a History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, enlarged ed. (Cambridge MA, 1986); John T. NOONAN, "An Almost Absolute Value in History," in: John T. NOONAN (ed.), *The Morality of Abortion; Legal and Historical Perspectives*, (Cambridge MA, 1970), pp. 1-59; John CONNERY, *Abortion: the Development of the Roman Catholic Perspective* (Chicago, 1977); Michael J. GORMAN, *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*, (Downers

Leges Visigothorum 6.3.2. Antiqua**.** Si ingenuus ingenuam abortare fecerit.
Si quis mulierem gravidam percusserit quocumque hictu aut per aliquam occasionem mulierem ingenuam abortare fecerit, et exinde mortua fuerit, pro homicidio puniatur.
Si autem tantumodo partus excutiatur, et mulier in nullo debilitata fuerit, et ingenuus ingenue hoc intulisse cognoscitur, si formatum infantem extincxit, CL solidos reddat; si vero informem, C solidos pro facto restituat.[3]

Visigothic laws 6.3.2. Old law. If a free man causes a free woman to abort.
If anyone strikes a pregnant woman by any blow whatever or through any circumstance causes a free woman to abort, and from this she dies, let him be punished for homicide.
If, however, only the *partus* is expelled, and the woman is in no way debilitated, and a free man is recognized as having inflicted this to a free woman, if he has killed a formed fetus, let him pay 150 *solidi*; if it is actually an unformed fetus, let him pay 100 *solidi* in restitution for the deed.[4]

The distinction 'formed' – 'unformed' is also found in the Greek Septuagint version (LXX) of the Mosaic law on abortion. If we take a closer look at the Visigothic secular law on

Grove, ILL, 1982); John Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance* (Cambridge MA, 1992); John Riddle, *Eve's Herbs; a History of Contraception and Abortion in the West* (Cambridge MA, 1997); Konstantinos Kapparis, *Abortion in the Ancient World* (London, 2002).

On the link between Aristotle's biology (esp. *Historia Animalium* 9(7).583b) and the distinction 'formed – unformed' in the Septuagint version of Exodus 21.22-23, see: Noonan, *Contraception*, p. 90; Connery, *Abortion*, pp. 17-18; Gorman, *Abortion and the Early Church*, p. 35; Riddle, *Contraception and Abortion*, pp. 21-22; Riddle, *Eve's Herbs*, pp. 79-90, and Jan Gerhard te Lindert, *Over de status van het menselijk embryo in de Joodse en de Christelijke ethiek; een analyse van opvattingen toegelicht aan de hand van verklaringen van Exodus 21 : 22vv* (with a summary in English), Ph.D. Dissertation, University of Utrecht, 1998 (s.l., 1998), pp. 41-48.

[3] Zeumer, *Leges Visigothorum*, p. 261; the other six laws are on pp. 260-262.

[4] Darrel W. Amundsen, "Visigothic Medical Legislation," *Bulletin of the History of Medicine* 45 (1971), pp. 553-569, at p. 567 (slightly emended translation).

abortion, we see that LV 6.3.2 seems to have incorporated this version of Exodus 21.22-23.

> **Septuagint**
> Ex. 21.22-23. If two men fight and strike a woman who is pregnant, and her child comes out while not formed, he will be forced to pay a fine; according as the woman's husband lays upon [him] he shall give according to that which is thought fit. But if it is formed, he will give life for life.[5]

But what is the connection between the Septuagint version of Exodus 21.22-23 and Gothic secular law? Why was a biblical law on abortion inserted into a secular Germanic law code? And how did it get there?

Possible answers to these questions involve a rather lengthy digression on the Old Testament in the fourth, fifth, and sixth centuries in order to establish what versions of the Bible were known in the early medieval West, and, more especially, whether the Gothic translation of Exodus was based on the Hebrew version or on the Septuagint version. Determining the 'Vorlage' of the Gothic Bible is important, because the Hebrew or Massoretic version of Exodus 21:22-23 is fundamentally different from the Septuagint version. The Hebrew version does not differentiate between a formed and an unformed fetus; in this version the *'āsôn*, 'harm, mischief', refers to the (fatal) injuries sustained by the mother.[6]

[5] The translation is based on RIDDLE, *Eve's Herbs*, pp. 79-80 and Stanley ISSER, "Two Traditions: the Law of Exodus 21: 22-23 Revisited," *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp. 30-45, at pp. 30-31.

[6] In the Hebrew version the focus is on the mother, and in the Septuagint the focus is on the unborn child. On the differences between the two versions of Exodus 21.22-23, see: GORMAN, *Abortion and the Early Church*, p. 35; Isser, "Two Traditions," passim; Kapparis, *Abortion*, pp. 46 ff.; G. R. DUNSTAN, "The Human Embryo in the Western Moral Tradition," in: *The Status of the Human Embryo: Perspectives from Moral Tradition*, eds. G. R. DUNSTAN and Mary J. SELLER (London, 1988), pp. 39-57. The difference between the Hebrew version and the Septuagint version of Exodus 21.22-23 is discussed at length in: TE LINDERT, *Over de status*, esp. pp. 33-35.

See also: S. MENDELSOHN, *The Criminal Jurisprudence of the Ancient Hebrews* (Baltimore, 1891; rpr. Union, NJ, 2001), p. 149: "... the Talmud (...) considers the embryo in the womb *pars viscerum matris* (Sanh. 80b, et al.) and,

Hebrew

Ex. 21.22-23. And if men strive together, and hurt a woman with child, so that her fruit depart [from her], and yet no mischief (*'āsôn*) follow, he shall be surely fined, according as the woman's husband shall lay upon him; and he shall pay as the judges determine.

But if any mischief (*'āsôn*) follow, then thou shalt give life for life, eye for eye, etc.[7]

Both versions of Exodus 21.22-23 are concerned with accidental or unintentional abortion, that is, a situation in which a pregnant woman is accidentally injured so seriously by fighting men that she miscarries.[8] In his *De Specialibus Legibus*, 'On the Special Laws', Philo of Alexandria (first century A.D.) explains that the Septuagint version of Exodus 21.22-23 could also 'by implication' be interpreted as a condemnation of intentional abortion and infanticide.[9]

Septuagint, Vetus Latina and Vulgate

At an early date in antiquity the Christian Church chose the Greek Septuagint as her 'authorized' version over the Hebrew or Massoretic text of the Old Testament. The Alexandrian Septuagint, the oldest known Greek translation of the Old Testament, is from the third century B.C. In the following centuries a number of revisions of the Septuagint and several

therefore, as not having individual existence (...)." Roman law also considered the fetus to be part of the woman's body, see also: note 53.

[7] Extracted from *Bible Works 4.0*; see also: ISSER, "Two Traditions," p. 30.

[8] Most scholars argue that the Jewish tradition would not have approved of deliberate abortion, even though it was not explicitly condemned in Exodus 21.22-23. See, for instance: CONNERY, *Abortion*, pp. 13-21, and GORMAN, *Abortion and the Early Church*, pp. 33-34. Contra: RIDDLE, *Eve's Herbs*, pp. 72-73.

[9] Philo Judaeus – Philo of Alexandria, *Works,* with an English translation by F. H. COLSON, 10 vols., (London-Cambridge MA, 1958), vol. 7, *De Specialibus Legibus*, III.108-119, pp. 544-551. See also: HUSER, *The Crime of Abortion*, pp. 6-7; NOONAN, *Contraception*, pp. 86-87; NOONAN, "An Almost Absolute Value," p. 6; CONNERY, *Abortion*, pp.19-20; GORMAN, *Abortion and the Early Church*, p. 36 and TE LINDERT, *Over de status*, pp. 35-50.

new translations from the Hebrew were made.[10] Jerome (c. 348-420) indicated that there were at least three recensions of the Septuagint current in his day: the Hesychian recension in Alexandria and Egypt, the Hexaplaric in Palestine (Caesarea, Jerusalem) and the Lucianic or Antiochian recension – the version favored by the Arian Christians – in North Syria, Asia Minor and Greece (Constantinople and Antioch).[11] The Greek-speaking Christian communities in the West must have been familiar with one or more versions of the Septuagint.

The first versions of Old Latin Bible probably originated in the Latin-speaking parts of North Africa in the second century; these translations are collectively called Vetus Latina (VL). As the West was slowly becoming more and more romanized, 'European' versions of the Vetus Latina also appeared. The Old Latin translations of the Old Testament were based on the Alexandrian Septuagint.

It will be obvious that by the fourth century A.D. many different Greek and Latin redactions of the various Bible books existed side by side: on the one hand there were a number of different versions and translations, and on the other hand not

[10] E.g., the *Aquila*, *Symmachus* and *Theodotian* recensions and the anonymous *Quinta*, *Sexta* and *Septima*, which are all from the second century A.D. On the history of the Bible, see: Francis C. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, Texts and Studies 4.3 (Cambridge, 1896); Henry B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, rev. ed. Richard R. Ottley (New York, 1968; first ed. 1902); Wilhelm Streitberg (Hrsg.), *Die Gotische Bibel, mit einem Nachtrag von Piergiuseppe Scardigli*, 7. Aufl., 2 Bde. (Heidelberg, 2000; first ed. 1908); P. R. Ackroyd and C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1, *From the Beginnings to Jerome* (Cambridge, 1980) [CHB I]; G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge, 1969) [CHB II]; Pierre-Maurice Bogaert, "La Bible Latine des Origines au Moyen Âge; Aperçu Historique, État des Questions," *Revue Théologique de Louvain* 19 (1988), pp. 137-159, 276-314; Jacques Berlioz e.a., *Identifier Sources et Citations* (Turnhout, 1994).

[11] The Hesychian version is from the third century, Origen's (185-253) Hexapla was finished between 230 and 245, and Lucian's recension is conventionally dated to the end of the third century; the Hexapla contains six different versions of the Bible arranged in columns. On Jerome's description of the Septuagintal recensions, see: Streitberg, *Die Gotische Bibel*, p. xxxi; Swete, *Introduction to the Old Testament*, pp. 85-86 and CHB II, p. 19 which mentions "Kahle's view that at least the Lucianic [version] was based on a pre-Christian divergent text."

one of these texts had been standardized, so that each redaction would contain countless textual variations due to centuries of interpolating, emendation, copying and translation mistakes. Jerome states that there were *tot exemplaria quot codices* 'as many versions as there were codices', and Augustine (354-430), who used an Old Latin version of the Bible, also complained of textual corruptions.[12]

It does not come as a surprise that Jerome was called on by the pope to revise the Latin Bible in the late fourth century. After a first revision of the Old Latin using the Greek Septuagint version of the Bible, Jerome produced a completely new Latin translation of the Bible, the Vulgate. The Vulgate version of the Old Testament was based on the Hebrew text instead of on the Septuagint.

The Goths and the Gothic Bible

The Gothic Bible is the earliest rendering of the Bible into a Germanic language; it was translated c. 350 by Ulfila, bishop of the Goths (311-382/3), while the Gothic tribes, who were converts to Arianism, were still living in the Eastern Roman Empire.[13] The extant remains of the Gothic Bible consist of

[12] The quotation from Jerome can be found in his Preface to the Latin Gospels (PL 29: 0526 C), see: SWETE, *Introduction to the Old Testament*, p. 89 and CHB II, pp. 83-84.

On Augustine's complaints, see: SWETE, *Introduction to the Old Testament*, p. 89, and CHB I, p. 545. Augustine, who was familiar with Jerome's translations and even quoted from the latter's translation of the Gospels, did not acknowledge the Vulgate Old Testament and continued to use the Septuagint-based Vetus Latina. Like Augustine, Origen, the author of the Hexapla, was aware of the textual discrepancies between the Septuagint and the Massoretic Text. Augustine probably remained faithful to the Septuagint because it had been preferred over the Hebrew by the early Church.

[13] On the history of the Goths, see: E. A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila* (Oxford, 1966); Herwig WOLFRAM, *History of the Goths*, trans. Thomas J. DUNLAP (Berkeley, CA, 1988); Peter HEATHER and John MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century*, Translated Texts for Historians 11 (Liverpool, 1991); Peter HEATHER, *Goths and Romans* (Oxford, 1991); Peter Heather, *The Goths* (Oxford, 1996).

On the Gothic Bible, see: STREITBERG, *Die Gotische Bibel*; G. W. S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels; a Study of its Style and Textual His-*

the greater part of the New Testament (Gospels and Epistles) and a few fragments of the Old Testament.[14] The existence of fragments of the Old Testament is an indication that the major books of the Old Testament must also have been translated into Gothic. This is also supported by external evidence.[15] Ulfila's translation of the Old Testament was based on the revision of the Septuagint ascribed to Lucian († 311/312), which was used by Arian Christians in Greece and Asia Minor.[16]

tory (London, 1926); G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic Version of the Epistles; a Study of its Style and Textual History* (London, 1939); Elfriede Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, Sammlung Metzler 48 (Stuttgart, 1966); Wilhelm Braune, *Gotische Grammatik*, 20. Aufl., neu bearb. Frank Heidermanns (Tübingen, 2004); Elfriede Stutz, "Codices Gotici," in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. völlig neu bearb. und stark erw. Aufl., Bd. 5, *Chronos-Dona* (Berlin, 1984), pp. 52-60. William H. Bennett, *An Introduction to the Gothic Language*, 4th ed. (New York, 1980); Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*; Knut Schäferdiek, "Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert," in: Karl-Friedrich Kraft, Eva-Maria Lill und Ute Schwab (Hrsg.), *Triuwe; Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft; Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz* (Heidelberg, 1992), pp. 19-50.

[14] The Gothic fragments of the Old Testament consist of part of the book of Nehemia and a few scraps of Genesis which were jotted down in a ninth- or tenth-century Alcuin manuscript, the so-called 'Salzburg-Wiener Alkuin-Handschrift' (Codex Salisburg 795); see: Streitberg, *Die Gotische Bibel*, pp. xxx-xxxi, 475-478 and Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, pp. 29, 81. Elfriede Stutz claims that these fragments do not prove that there was an Old Testament in Gothic: "die Existenz einer got. Genesis wird durch sie nicht ausreichend erwiesen" (p.29); contra: Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, p. 158.

[15] External evidence for the existence of the Gothic Bible has been gathered together by Streitberg, *Die Gotische Bibel*, pp. xiii-xxiv; for translations of some of these texts, see: Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, pp. 141-145. Important is Philostorgius (5th century) who in his *Church History* states that Ulfila "was the inventor for them [the Goths] of their own letters, and translated all the Scriptures into their own language... with the exception, that is, of Kings" (Heather & Matthews, *Goths in the Fourth Century*, p. 144).

[16] See: Streitberg, *Die Gotische Bibel*, p. xxxii; Friedrichsen, *Gospels*, p. 8. On the Lucianic recension, see: Swete, *Introduction to the Old Testament*, p. 80 ff. The Lucianic or Antiochian recension of the Septuagint was edited by Paul de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum* (Göttingen, 1883), but, unfortunately, De Lagarde's edition of the Octateuch is now

In the course of the fourth and fifth centuries groups of Gothic tribes, Visigoths and Ostrogoths as they are traditionally called, migrated from the vicinity of the Black Sea to the western half of the Roman Empire.[17] The Visigoths established the kingdom of Toulouse in southern Gaul and Spain in 418 after sacking Rome eight years earlier. The Ostrogoths were officially invited to northern Italy in 489 by the Eastern Emperor, but there must have already been Gothic settlements in Italy before then. Thus both the Visigoths and the Ostrogoths moved from a Greek-speaking area to a predominantly Latin-speaking area, where Latin was the language of literacy.

Both the Visigoths and the Ostrogoths were Arian Christians. We have evidence of early Gothic biblical scholarship in the *Skeireins*, a commentary on the Gospel of John,[18] and in the letter on biblical translation Jerome wrote to the Gothic scholars Sunnia and Fretila in the early fifth century.[19] It is likely that the Goths took copies of the Gothic Bible along with them on their journey West. This is corroborated by Salvian of Marseilles, a fifth-century Gallo-Roman priest originally from the vicinity of Trier who must have heard of, or perhaps even experienced, the arrival of the Goths in Gaul when he was a boy. In his *De Gubernatione Dei*, written c. 440-

considered unreliable, see: STREITBERG, *Die Gotische Bibel*, pp. xxxi-xxxii: "dass de Lagardes Text für den Oktateuch heute nicht mehr als lucianisch gelten kann" (p. xxxii). The lack of a Lucianic version of the Septuagintal Exodus is corroborated by Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, "The Textual Context of the Hexapla: Lucianic Texts and Vetus Latina," in: *Origen's Hexapla and Fragments; papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla*, ed. Alison SALVESEN (Tübingen, 1998), pp. 408-420, at p. 409: "As is well known, an Antiochian recension has not yet emerged for the Pentateuch."

[17] On the names of the Gothic tribes, see: HEATHER, *The Goths*, p. 52 ff, who prefers the *terms* Tervingi (~ Visigoths) and Greutungi (~ Ostrogoths).

[18] Unfortunately, date, author and provenance of the *Skeireins* are unknown, see: STUTZ, *Gotische Literaturdenkmäler*, pp. 64-69.

[19] Sunnia (Sunnias) and Fretila (Fretela) consulted Jerome (Epistle 106) on "the relationship between the Septuagint and his revised text of the Psalms" in 403 or 405, see: HEATHER and MATTHEWS, *Goths in the Fourth Century*, p. 156; see also: STREITBERG, *Die Gotische Bibel*, pp. xxxi-xxxii; CHB II, p. 351 and STUTZ, *Gotische Literaturdenkmäler*, pp. 43-45. Contra: THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, p. 138 ff.

441, Salvian mentions the fact that the Goths had a version of the Bible in the vernacular, a fact which in itself must have been surprising to him, because only Greek and Latin versions of the Bible were current in the West at that time.[20]

In book 5 Salvian explains that being a heretic – in this case an Arian – was a fate worse than being a pagan, and at best misguided.

> 5.2.5. Interim quia duo superius barbarorum genera uel sectas esse memorauimus, paganorum atque haereticorum (...) 6. Eadem, inquis, legunt illi quae leguntur a nobis. Quomodo eadem, quae ab auctoribus quondam malis et male sunt interpolata et male tradita? Ac per hoc iam non eadem, quia non possunt penitus dici ipsa quae sunt in aliqua sui parte uitiata. (...) Nos ergo tantum scripturas sacras plenas, inuiolatas, integras habemus, qui eas uel in fonte suo bibimus, uel certe de purissimo fonte haustas per ministerium purae translationis haurimus. Nos tantummodo bene legimus. 7. (...) Ceterae quippe nationes aut non habent legem Dei, aut debilem et conuulneratam habent; (...) Nam et si qui gentium barbarorum sunt qui in libris suis minus uideantur scripturam sacram interpolatam habere uel dilaceratam (PL laceram), habent tamen ueterum magistrorum traditione corruptam (...).[21] [CPL 485]
>
> 5.2.5. Now I mentioned above that there are two groups, or sects, of barbarians; pagans and heretics. (...) 6. They [the heretics] read the same things, you say, that are read by us. But how can they be the same, when they were written in the first place by bad authors, and are badly interpolated and badly transmitted? They are not really the same, because things can in no sense be called the same when they are defective in any

[20] On Salvianus, see: the introduction to Salvianus (= Salvianus Massiliensis Presbyter), *The Writings of Salvian, the Presbyter*, trans. Jeremiah F. O'Sullivan, The Fathers of the Church 3 (Washington, DC, 1947); Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, pp. 149-153 and Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, pp. 166-169.

[21] Extracted from J.-P. Migne, *The Patrologia Latina Database (PL)* (Cambridge, 1993-...), PL 53: 0094C-0095C, and from the *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (CLCLT-4) (Turnhout, 2000), Cl. 0485, lib. : 5, cap. : 2, par. : 5, linea : 1 - Cl. 0485, lib. : 5, cap. : 2, par. : 7, linea : 30. See also: Salvianus Massiliensis, *Œuvres*, vol. 2, *Du Gouvernement de Dieu*, ed. Georges Lagarrigue, Sources Chrétiennes, 220 (Paris, 1975), pp. 314-317.

> part of themselves. (...) It is only we who possess the holy scriptures full, inviolate and complete: for we either drink them at their very source, or at least as drawn from the purest source through the service of a pure translation. Only we read them correctly. 7. (...) As for other nations, these either do not possess the law or they possess it in a faulty and damaged form. (...) Even if there are some among the barbarian nations who among their books may seem to possess a sacred scripture that is less interpolated or torn apart, yet they still possess it [in a version] corrupted by the teaching of their masters in the past (...).[22]

This quote, especially words like *corrupta*, *convulnerata*, *debilis*, *dilacerata*, *interpolata*, *vitiata*, and *violata*, shows that Salvian did not recognize the authority of the Gothic Bible because of its corruptions. The corruptions Salvian is referring to concern interpolations and translation errors, but also textual emendations. In Salvian's eyes the Gothic Bible stood for Arianism and heresy, and it is likely that Salvian's definition of a textual corruption would include erroneous emendations, especially changes reflecting the Arian doctrine. *Male tradita*, 'badly transmitted' could therefore mean that Salvian rejected badly translated verses or passages containing Arian heresies, but it might also mean that he rejected the whole Gothic Bible and its Lucianic 'Vorlage', because of their Arian leanings.[23] Usage of the phrases *auctores mali* – which in this context can only mean 'bad translators', *tamen ueterum magistrorum traditione corruptam* and *pura translatio* seems to point in this direction.[24] But Salvian may also be stressing the fact that the authorized text, the *purissimus fons*, may only be consulted through an authorized translation, *per ministerium purae translationis* into a scriptural language, thus suggesting that he might disapprove

[22] Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, pp. 167-168 [slightly emended translation]; see also: O'Sullivan, *Writings of Salvian*, pp. 129-130.

[23] See: Friedrichsen, *Epistles*, p. 200 and pp. 236-237, who "gives two examples (...) of where elements of Arian doctrine may have been incorporated, or at least given emphasis, in the Gothic translation" (Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, p. 168, note 11).

[24] See: Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, p. 168, note 9.

of a translation into a Germanic vernacular. In short, Salvian rejects the Gothic Bible because the sacred text has been tampered with in a number of different ways. It does not seem likely that Salvian's command of Gothic – if any – was good enough to enable him to analyze Ulfila's Bible. More likely he relied on the judgement of others or simply rejected it because of its Arian associations.

The Bible in the early medieval West

The situation of textual confusion described above persisted into the fifth and sixth centuries. Biblical scholars in sixth-century Ostrogothic Italy were well aware of the corrupt textual tradition of the Bible. Cassiodorus (c. 480-575), a Roman aristocrat who had been in the service of the Ostrogothic king Theoderic before founding the monastery of Vivarium, provided his monastery's library with copies of the most important biblical codices. In his *Institutiones divinarum et humanarum lectionum* (c. 551), he gives directions for correcting and emending these codices, explicitly mentioning the Greek Septuagint, Jerome's Vulgate, and a Vetus Latina version preferred by Augustine.[25] In Cassiodorus's day Greek and Latin versions of the Bible apparently existed side by side, although language considerations – Latin being the language of the West – and scholarly preferences probably favored the use of a Latin version. The Septuagint-based Vetus Latina remained the semi-official version of the Bible in the West for the next few centuries, with the Vulgate slowly gaining ground in the Carolingian period.[26] With no one version functioning as an 'authorized' version, the situation in the early medieval period

[25] See: Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *An Introduction to the Divine and Human Readings* (= Institutes), trans. Leslie Webber Jones (New York, 1966), 1.1-15, esp. 1.15; pp. 74-112, esp. pp. 103-112; Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, ed. Roger A. B. Mynors (Oxford, 1937), pp. 11-51, esp. pp. 41-51, and Cassiodorus, *Institutes of Divine and Secular Learning and On the Soul*, eds. James W. Halporn and Mark Vessey, Translated Texts for Historians, 42 (Liverpool, 2004), pp. 110-145, esp. pp. 139-145.

[26] See: CHB II, p. 25 and Berlioz, *Identifier Sources et Citations*, p. 13.

might therefore be described as one of apparent textual chaos, because of the many different versions of the Bible in often divergent recensions, with different biblical scholars favoring different versions.

The Gothic Bible did not fare much better. The extant manuscripts are all from the West and most of them are probably Ostrogothic.[27] A gap of nearly two centuries between Ulfila's translation (c. 350) and the extant manuscripts (late fifth, early and mid sixth centuries) provides ample time for alterations to the text. Like the Greek and Latin Bible texts, the text of the Gothic Bible did not have a fixed or standardized text; revising and emending was an ongoing process. For fifth-century Visigothic Gaul we have Salvian's testimony of a 'corrupted' Gothic version of the Bible, and for the sixth-century Ostrogothic Italy we have Cassiodorus's instructions for correcting Bible texts, although he does not explicitly mention the Gothic vernacular.[28] A number of the extant fragments of the Gothic Bible are Gothic-Latin bilinguals. It is possible that the production of bilinguals was triggered by

[27] There are seven manuscripts containing parts of the Gothic Bible or the *Skeireins*: the Codex Argenteus, the Codices Ambriosiani (five fragments, A-E), the Fragmentum Spirense of the Codex Argenteus, the Codex Vaticanus Latinus, the Codex Taurinensis, the Codex Carolinus and the Codex Gissensis; only the Codex Argenteus and the Codex Gissensis (now lost) are not palimpsests, see: Braune-Heidermanns, *Gotische Grammatik*, pp. 6-10; Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, passim. On the possible Visigothic origins of some of the manuscripts, see: James W. Marchand, "Notes on Gothic Manuscripts," *Journal of English and Germanic Philology* 56 (1957), pp. 213-224, and Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, pp. 21-22. The Codex Brixianus is a Latin Bible manuscript with a preface which indicates that it was originally part of a Gothic-Latin bilingual (see: Heather and Matthews, *Goths in the Fourth Century*, pp. 169 ff.); the Codex Carolinus is also a bilingual, and so was the Codex Gissensis. On palimpsested Gothic texts, see: Michiel van den Hout, "Gothic Palimpsests of Bobbio," *Scriptorium* 6 (1952), pp. 91-93.

[28] The Gothic Bible is not mentioned in Cassiodorus' *Institutes*, nor in Jordanes' *History of the Goths* (*De origine actibusque Getarum* or *Getica*; written 551); the latter is an abridgement of the lost *History of the Goths* by Cassiodorus. Jordanes only mentions the fact that Ulfila taught the Goths to write (c. 51). Friedrichsen, *Epistles*, p. 216, says that "it is not unreasonable to conjecture that he [Cassiodorus] may have been in some way connected with Gothic textual and exegetical activities".

the integration and romanization of the Visigoths and Ostrogoths.[29] These bilinguals, in turn, may have stimulated further use of the Vetus Latina to accommodate the Gothic Bible to the Latin text. Friedrichsen's philological research has shown that the New Testament texts, which have come down to us, were emended, revised and corrected using the Vetus Latina and perhaps also some unidentified Western Greek text.[30]

For both Gothic kingdoms there is enough evidence that their vernacular Bible was in use, and for northern Italy the remaining manuscripts of the Gothic Bible are concrete proof that the Ostrogothic scriptoria produced both Gothic and Latin Bibles. On the other hand precious little is left of the Gothic Bible. The paucity of manuscripts and the fact that most of them are palimpsests indicate that the Gothic Bible fell into disuse at a certain point in time.[31] For both Gothic kingdoms plausible historical explanations for the disappearance of 'Gothic' manuscripts can be given. In the Visigothic kingdom Arian codices were burned after the Third Council of Toledo (589), when the Visigoths officially converted from Arianism to Catholicism. This book burning would explain the lack of manuscripts from the Visigothic kingdom in Spain, because, as we saw above, the Gothic Bible would

[29] It is hard to prove where and when the Gothic bilinguals were in use. The Ostrogothic provenance of most of the Gothic manuscripts indicates usage by the Ostrogoths, but, as Friedrichsen says, "There is really not sufficient evidence (...) to show where bilinguals were, and where they were not in use (...). We are on firmer ground in our speculations as to the possible age of bilingual copies. In Gaul and Spain they may have come into existence among the romanizing Visigoths from the beginning of their settlement under Athaulf since 412" (FRIEDRICHSEN, *Epistles*, p. 125). In "Notes on Gothic Manuscripts" Marchand questions the conventional views on the 'original home' of the Gothic manuscripts, and concludes that "we are no longer justified in stating *a priori* that all our MSS are products of the Ostrogoths in Italy; Southern France and the Danube countries also come into consideration" (p. 219); in note 29 Marchand adds that the Codex "Carolinus and the Old Testament fragments were once considered to have come from Spain".

[30] Friedrichsen also demonstrates that Ulfila did not use the Vetus Latina, and that Jerome's Vulgate did not influence the Gothic Bible, see: FRIEDRICHSEN, *Gospels*, passim.

[31] See: note 27.

have been classified as 'Arian'. The Ostrogothic kingdom, too, did not offer the best chances of survival for manuscripts of the Gothic Bible. Ostrogothic rule came to an end in 552 (555) after a twenty years' war with the Byzantines had left the country in ruins; shortly afterwards, in 568, large parts of Italy fell into the hands of the Lombards. Neither the Byzantines nor the Lombards would seem to have been especially interested in preserving Gothic manuscripts. But interest in the Gothic Bible did not vanish completely: notes in a ninth- or tenth-century Alcuin manuscript indicate that copies of the Gothic Bible were still circulating in the medieval West.[32] Notwithstanding the sad fate of the manuscripts, there must have been a reasonable amount of copies of the Gothic Bible available in Visigothic and Ostrogothic Gaul, Spain and Italy in the fifth and sixth centuries.

To sum up, there were no standardized versions of the Bible in the late antique or early medieval period; all versions, whether in Greek, Latin or in the vernacular, were regularly emended and revised, so that there were many variant readings. In the case of the Gothic New Testament both the original text and all subsequent revisions were – as Friedrichsen has demonstrated – either directly or indirectly, based on Greek versions of the Bible. Although there is not much sup-

[32] See: note 14. Seventh-century historical evidence is given by Isidore of Sevilla. Isidore explicitly mentions Ulfila's translation of both Bible books in c. 8 of his *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum* (written 624), see: STREITBERG, *Die Gotische Bibel*, pp. xxiv-xxv, and Isidorus Hispalensis, *Isidore of Seville's History of the Goths, Vandals and Suevi*, trans. Guido DONINI and Gordon B. FORD Jr., 2nd rev. ed. (Leiden, 1970), pp. 5-6. For the ninth century we have the testimony of Walafrid Strabo, abbot of Reichenau, who in c. 7 of his *Libellus de exordiis et incrementis quarandam in observationibus ecclesiasticis rerum* – a history of the church – says: "et ut historiae testantur postmodum studiosi illius gentis divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerint quorum adhuc monimenta apud nonnullos habentur" (STREITBERG, *Die Gotische Bibel*, p. xxv, quoting from Ernst Edwin Victor KRAUSE (Hrsg.), *Capitularia Regum Francorum*. Vol. 2. Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II (Hannover, 1890-1897), p. 481). STUTZ, *Gotische Literaturdenkmäler*, p. 81, translates as follows: "und da nach dem Zeugnis der Geschichtschreibung die Gelehrten jenes Volkes bald darauf die göttlichen Bücher in ihre eigene Sprache übersetzt haben, wovon sich bis heute noch Urkunden da und dort befinden".

portive evidence, it is possible to postulate, albeit cautiously, a Gothic version of the Old Testament based on a Lucianic version of the Septuagint. If we project Friedrichsen's findings onto the Gothic Old Testament, emendations would have been based on either the Vetus Latina or the Greek Septuagint, and not on Jerome's Vulgate. This means that both the original and subsequent revisions of the Gothic Old Testament derived from the Septuagint, and that, where the Hebrew and the Greek text of Exodus differ, the Gothic Bible would have followed the Septuagint. We can now tackle the problem of the Gothic version of Exodus 21.22-23, and then return to the Visigothic laws on abortion.

Exodus 21.22-23

The latest edition of the Greek Exodus (Wevers & Quast 1991) incorporates all the versions of the Septuagint that are currently available.[33] For Exodus 21.22-23 the Septuagint versions mentioned above are substantially the same with only a few minor variants.[34] Wevers's text might, therefore, be a reasonable indication of what the Greek 'Vorlage' of the Gothic text of Exodus 21.22-23 would have looked like:

> **Septuagint**
> Ex. 21.22. : Ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται· καθότι ἂν ἐπιβάλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναικός, δώσει μετὰ ἀξιώματος·
> Ex. 21.23. ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς, (...)[35]

[33] John William Wevers and U. Quast (eds.), *Exodus*, Septuaginta, 2.1 (Göttingen, 1991).

[34] See: John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, Septuagint and Cognate Studies 30 (Atlanta GA, 1990), pp. 333-334. See also: Rudolf Dietzfelbinger, *Die Vetus Latina des Buches Exodus; Studien zur handschriftlichen Überlieferung mit Edition von Kapitel 1*, Inauguraldissertation, Heidelberg 1996 (Tuttlingen, 1998).

[35] Wevers & Quast, *Exodus*, p. 253. See also: Wevers, *Notes*, pp. 333-334, and John William Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-His-

What version or versions of the Vetus Latina were available in the Gothic kingdoms and used for later revisions of the Gothic Bible is not a question which is easy to answer, because not many early Old Latin manuscripts of the Bible have come down to us, and still less which include Exodus 21.22-23. In the past the Vetus Latina has been pieced together from the fragmentary manuscript evidence, and supplemented using quotes from Church Fathers, biblical commentaries, treatises, glosses, homilies etc. The examples quoted below show that many versions of the Septuagint-based Vetus Latina version of Exodus 21.22-23 circulated in the early medieval West, but that versions of Jerome's Vulgate with its Hebrew-based version of the biblical law on abortion were also available.

Sabatier's edition of the Vetus Latina is one of the oldest (1743); his edition is, however, now considered obsolete and unreliable. He gives the following, practically literal, rendering of the Greek Septuagint:

> **Vetus Latina** (Sabatier)
> Ex. 21.22-23. Si autem litigabunt duo viri, et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans ejus nondum formatus: detrimentum patietur, quantum indixerit vir mulieris, et dabit cum postulatione. Si autem formatum fuerit, dabit animam pro anima.[36]

Lucifer of Cagliari and Ambrosiaster, fourth-century commentators from the Mediterranean area, have provided us with the following Vetus Latina versions of Exodus 21:22-23.

> **Lucifer Calaritanus** (Cagliari, Sardinia, c. 370)
> [Ex. 21.22-23] Si rixauerint duo et percusserint mulierem in utero habentem et abortauerit non deformatum, detrimentum patietur. Quodcumque aestimauerit uir mulieris dabit

torische Klasse, 3. Folge, 192 (Göttingen, 1992), passim. WEVERS & QUAST, *Exodus*, has incorporated all available Septuagint versions, none of which contain substantial variants for this verse; for references to the Vetus Latina, see: the note to Exodus 21.22 on p. 253.

[36] Petrus SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* (1743; rpr. München, 1976), 1: 178. Sabatier's source is Augustinus, *Quaestiones Exodi 80*, cf. his marginal note on p.178. See also: note 43.

cum dignitate. Quodsi deformatum fuerit, dabit animam pro anima (...)[37] [CPL 114]

Ambrosiaster (probably written in Rome between 370-375) [Ex. 21.22-23] Si quis percusserit mulierem in utero habentem et abortierit, si formatum fuerit, det animam pro anima; si autem informatum fuerit, multetur pecunia, ut probaret non esse animam ante formam.[38] [CPL 185]

Rufinus (c. 345-410) quotes and paraphrases Exodus in his translation of Origen's homily on Exodus:[39]

Rufinus (Italy, 403-404)
[Ex. 21.22-23] De muliere praegnante, quae duobus viris litigantibus abortierit.
Quod si litigabunt duo viri et percusserint mulierem praegnantem, et exierit infans eius nondum formatus, detrimentum patietur, quantum indixerit vir mulieris, et dabit cum honore. Quod si deformatus fuerit, dabit animam pro anima.[40] [CPL198.5]

[37] Lucifer Calaritanus, *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue de Athanasio*, in: *Luciferi Calaritani Opera quae supersunt*, ed. G. F. Diercks, CCSL 8 (Turnhout, 1978), p. 85; *Cetedoc* database, Cl. 0114, lib. : 2, cap. : 5, linea : 36-40. See also: Sabatier, *Bibliorum Sacrorum*, p. 178 and Teofilo Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana*, vol. 2, *El Octateuco* (Madrid, 1967), p. 143. For an introduction to 'Spanish' sources for the Vetus Latina, see: Teofilo Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana*, vol. 1, *Prolegomenos* (Madrid, 1953).

[38] Ambrosiaster, *Quaestiones Ueteris et Noui testamenti (Quaestiones numero CXXVII)* in: Aurelius Augustinus, *Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXCII*, ed. Alexander Souter, CSEL 50 (Vindobona, 1908), p. 50; *Cetedoc* database, Cl. 0185, quaestio : 23, par. : 2, pag. : 50, linea : 6. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum*, p. 178 has *abortieverit* for *abortauerit*.

Friedrichsen, *Epistles*, pp. 216-217, p. 265 and passim, notes that a number of passages in the Gothic Epistles were influenced by Ambrosiaster's exegetical works. See also: note 75.

[39] Rufinus was from northern Italy (Concordia near Aquileia) and translated Origen's homilies in 403-404.

[40] Rufinus, *Origenes secundum translationem Rufini – In Exodum homiliae*, in: Origenes, *Werke*, Hrsg. Willem Adolf Baehrens, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 29 (Leipzig, 1920), pp. 244-245; *Cetedoc* database, Cl. 0198 5 (A), hom. : 10, par. : 1, pag. : 244, linea : 24 ff.

The *Liber de Divinis Scripturis sive Speculum* is an anonymous, fifth-century tract on the Bible from North Africa or Spain, which has often, mistakenly, been ascribed to Augustine; it presents us with yet another Septuagint-based variant version of Exodus 21:22-23.

> **Liber de Divinis Scripturis sive Speculum** (North Africa – Spain, 4th-5th c.)
> [Ex. 21.22-23] Si autem duo uiri rixabuntur, et percusserint mulierem praegnantem, et abortauerit immaturum, detrimentum patietur quodcumque vir mulieris petit, dabit cum postulatione quod si formatum fuerit, dabit animam pro anima.[41] [CPL 384]

Augustine of Hippo, one of the most influential authors in the Middle Ages, gives an Old Latin version of Exodus 21:22-23 in his commentary on Exodus in the *Quaestionum in Heptateuchum*; here Augustine takes a stand on abortion and explains that killing an unformed fetus cannot be murder, because the unformed fetus would not yet have been endowed with a soul.[42]

> **Augustinus Hipponensis** (North Africa, 4th-5th c.)
> [Ex. 21.22-23] si autem litigabunt duo uiri et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans eius non deformatus (nondum formatus), detrimentum patietur; quantum

[41] The text of the *Liber de divinis scripturis sive Speculum* [CPL 384] is found in the second part of Augustinus Hipponensis, *Liber qui appellatur Speculum et Liber de divinis scripturis sive Speculum quod fertur S. Augustini*, ed. Franz Weihrich, CSEL 12 (Vindobona, 1887), pp. 543-544. See also: Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 143 and Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 1, pp. 483-484. Ayuso Marazuela favors a Spanish origin for this text and calls it *Pseudo-Speculum*. This version of Exodus 21.22-23 is not in the *Patrologia Latina* database, nor in the *Cetedoc* database. See also: note 48.

[42] Augustinus Hipponensis, *Quaestionum in Heptateuchum libri vii*, lib. II, *Quaestiones Exodi*, *quaestio 80*, in: Augustinus Hipponensis, *Quaestionum in Heptateuchum libri vii*, ed. J. Fraipont, *Aurelii Augustini Opera* 5, CCSL 33.5 (Turnhout, 1958), pp. 111. See also: Noonan, *Contraception*, p. 90 and Dunstan, "Human Embryo", p. 45. Augustine's views on abortion are discussed in: Daniel A. Dombrowski, "St. Augustine, Abortion, and Libido Crudelis," *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), pp. 151-156 and Riddle, *Contraception and Abortion*, pp. 20 ff. See also: note 48.

> indixerit uir mulieris, et dabit cum postulatione. (...) si autem formatum fuerit, dabit animam pro anima.[43] [CPL 270]

Teofilo Ayuso Marazuela's edition of the Vetus Latina Hispana not only contains Vetus Latina variants from indirect sources, such as the Church Fathers, but he also includes a number of ancient manuscripts of the Bible, among which a relatively early one from the sixth or seventh century, which is probably Spanish in origin, the Codex Lugdunensis. This codex may very well have been in use in Visigothic Spain.[44]

> **Codex Lugdunensis** (Spain, 6th-7th c. manuscript)
> Ex. 21.22-23. Quod si rixati erint duo uiri, et percusserint mulierem conceptum habentem, et abortauerit inmaturum detrimentum patietur quodcumque aestimauerit uir mulieris dabit cum dignitate, quod si deformatum fuerit dabit animam pro anima.[45]

The Vetus Latina versions of Exodus 21.22-23 given above all mention the distinction 'formed' - 'unformed', thus proving that they were based on the Septuagint version of Exodus. This is not to say that the Hebrew interpretation of Exodus 21.22-23 was unknown in the early medieval West. Jerome's Vulgate translation was known and available, as Cassiodorus indicated in his *Institutiones*.

> **Vulgate** (4th-5th c.)
> Ex. 21.22-23. si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem praegnantem et abortivum quidem fecerit sed ipsa vixerit subiacebit damno quantum expetierit maritus mulieris et ar-

[43] Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum libri vii*, lib. II, *Quaestiones Exodi*, *quaestio 80*, pp. 110-111 with the variant *nondum formatus* for *deformatus*; *Cetedoc* database, Cl. 0270, lib. : 2, Quaest. Exodi, quaestio : 80, linea : 1412-1426. See also: Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 143.

[44] On the possible Spanish origin of this manuscript, see: Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 1, p. 345 ff., esp. p. 349.

[45] Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 143; for the full text of Exodus 21.22-23 in the Codex Lugdunensis, see: Ulysse Robert (ed.), *Pentateuchi Versio Latina Antiquissima e Codice Lugdunensi. Version Latine du Pentateuque Antérieure à Saint Jérome* (Paris, 1881), p. 176. Three other, younger, Septuagint versions in Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 142 have been included in the appendix; these versions were added 'in graeco', i.e. as Latin glosses in a Greek text (Spanish MSS).

bitri iudicarint sin autem mors eius fuerit subsecuta reddet animam pro anima.[46]

Besides the Vulgate itself, only two other quotations from early medieval 'Hebrew-based' versions of Exodus 21.22-23 were found.[47] Both quote the Vulgate verbatim. The first is in the *Liber qui appellatur Speculum*, allegedly by Augustine, and the second was found in the *Liber de Variis Quaestionibus*, a seventh-century work by an anonymous author, called Pseudo-Isidorus, who was probably a contemporary of Isidorus Hispalensis (c. 570-636).

Liber qui appellatur Speculum (5th c.)
[Ex. 21.22-23] si rixati fuerint uiri, et percusserit quis mulierem praegnantem, et abortiuum quidem fecerit, sed ipsa uixerit, subiacebit damno, quantum expetierit maritus mulieris et arbitri iudicarint: sin autem mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.[48] [CPL 272]

[46] *Cetedoc* database, *Biblia sacra iuxta Uulgatam uersionem – Exodus (ab Hieronymo transl.)* cap. : 21, versus : 22-23. The edition used by the Cetedoc is: B. Fischer e.a. (eds.), *Biblia sacra juxta Vulgatam versionem*, 2nd ed. 2 vols. (Stuttgart, 1975). See also: Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 142; Ayuso Marazuela's edition is based on Vulgate manuscripts from the 8th (1 MS), 10th (two MSS), and 11th centuries (1 MS), plus two early printed editions.

[47] Two enormous text repositories, the *Cetedoc* and the *Patrologia Latina* databases, were searched extensively.

[48] The text of the *Liber qui appellatur Speculum* is found in the first part of Augustinus Hipponensis, *Liber qui appellatur Speculum et Liber de divinis scripturis sive Speculum quod fertur S. Augustini*, ed. Franz Weihrich, CSEL 12 (Vindobona, 1887), p. 7; *Cetedoc* database, Cl. 0272, cap. : 1, pag. : 7, linea: 13. According to the *Cetedoc* the text is from the 5th century; the *Cetedoc* does not question Augustine's authorship. See also: note 41.

This text is part of a discussion of homicide that does not mention killing an unborn child. Augustine's authorship of this text is in my opinion debatable, because Augustine has explicit views on the development of the fetus which are not mentioned. Disregard for the fate of the fetus is consistent with the Hebrew interpretation of Exodus 21.22-23, but not with the Septuagint. The text in the *Liber qui appellatur Speculum* is identical to the Vulgate text, and as we saw above, Augustine rejected the Vulgate version of the Old Testament. In his article "St. Augustine, Abortion, and Libido Crudelis," Daniel A. Dombrowski (cf. note 42) discusses Augustine's statements on abortion, and more especially his views on the stages of development of the fetus. Dombrowski contends that Augustine's works

> **Pseudo-Isidorus** (Spain, 8th c. manuscript)
> [Ex. 21.22-23] 61.1. Si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem praegnantem et abortiuum quidem fecerit sed ipsa uixerit subiacebit damno quantum expetierit maritus mulieris et arbitri iudicarint sin autem mors eius fuerit subsecuta reddet animam pro anima.[49]

Apparently there was a 'Hebrew' or Vulgate undercurrent reflecting the 'other' interpretation of Exodus 21.22-23. This indicates that different views on abortion existed side by side in the early medieval West, just as they do today. The variant versions of Exodus 21.22-23 have been tabulated in the appendix, and it is evident that by far the majority of the variants follow the Septuagint.

Most of the textual variations in the various Septuagint versions are either on the word level or on the syntax level. Sometimes the tenses of the verbs vary, and sometimes synonyms are used: for instance, the verb 'to fight' is rendered by the synonyms *rixari* and *litigare*, and the distinction 'formed' and 'unformed' by *(in)formatus, deformatus, (nondum) formatus,* and *immaturus*. The differences between the various 'Septuagint' renderings of Exodus 21.22-23, are not completely negligible, but there is no significant difference in meaning. Besides adding the distinction between a 'formed' and an 'unformed' fetus, the Septuagint version has a different subject of the verb 'to fight'. Where the Vulgate has the indefinite *viri*, all the Septuagint versions quoted above have *duo viri*, except Ambrosiaster, who has the singular indefinite pronoun *quis* – which we also find in LV 6.3.2.

Visigothic and Ostrogothic scholars were undoubtedly acquainted with a number of the above-mentioned Vetus Latina variants, if only because Latin was the language of literacy in

are not inconsistent. Attribution of this text to Augustine would not be in keeping with his ideas on the subject.

[49] [Pseudo-] Isidorus Hispalensis, *Liber de Variis Quaestionibus*, eds. P. A. C. Vega & A. E. Anspach, Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi, fasc. 6-9 (Escuriaci, 1940), p. 184. This text is not in the *Cetedoc* database, nor in the *Patrologia Latina* database. Isidore's authorship is uncertain. See also: Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 143 and Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 1, p. 480.

the West. The actual text of the Gothic version of Exodus 21.22-23 remains a matter of conjecture. However, Friedrichsen's philological analyses of the Gothic Bible's revisions and the textual evidence of the Vetus Latina suggest that it must have been very similar to the Latin Septuagint-based variants quoted above. That the Vetus Latina was known in early medieval Gaul, Spain and Italy is beyond doubt, and perhaps some of the extant Vetus Latina codices – the Codex Lugdunensis to name one – might even have been in use in the Visigothic kingdom in Spain.

There is one last bit of supportive evidence for the existence of a Gothic version of Exodus, and this takes us back to the *Leges Visigothorum*.

Gothic secular law on abortion : the antiquae

Roman citizens in the western Roman Empire continued to live by Roman law, even after they became subject to Germanic rule; the Germanic tribes had their own laws which had been transmitted orally for generations. We know that the Visigothic king Alaric II (484-507) employed Roman lawyers to help draft the *Breviarium Alarici* (BA) or *Lex Romana Visigothorum*, and that he asked the Gallo-Roman bishops for their approval when it was finished in 506. The *Breviarium Alarici* is a compendium of late Roman law compiled for Alaric's Gallo- and Hispano-Roman subjects. It is a condensed version of the *Codex Theodosianus*, and also includes selections from other Roman legal sources. It was probably intended as a diplomatic confirmation of the *status quo* to appease the Romans living in the Visigothic kingdom. Roman officials undoubtedly also assisted the Goths with the compilation of the *Edictum Theoderici* and the *Leges Visigothorum*. The *Leges Visigothorum* contain the laws of the Germanic Visigoths, whereas the early sixth-century *Edictum Theoderici* is a Roman law code intended for all of the Ostrogothic king Theoderic's subjects, Goths as well as Italo-Romans. Much of the *Edictum Theoderici* was also derived from the *Codex Theodosianus*.

Neither of the Roman laws promulgated by Gothic kings includes a law on abortion. However, the *Breviarium Alarici* does quote the third-century *Pauli Sententiae* (PS) on the *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* (LCSV), an ancient Roman law on poisoning (81 B.C.), which was probably still considered to be in force in the century following the fall of the Roman Empire (476).[50] From commentaries on classical Roman law such as the *Pauli Sententiae* we learn that the *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* punished the use of abortifacients and love potions, and that it was not a law against abortion, but a law against poisoning.[51] Abortifacient potions were prohibited be-

[50] The *Pauli Sententia* on abortifacients in the *Breviarium Alarici* is as follows: BA PS 5.25.8. (PS 5.23.14) Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi id dolo non faciant, tamen, quia mali exempli res est, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur; quod si ex hoc mulier aut homo perierit, summo supplicio afficiuntur, in: Maria Bianchi Fossati Vanzetti (ed.), *Pauli Sententiae; testo e interpretatio* (Milano, 1995) p. 136; 'Those who give an abortifacient or a love potion, and do not do this deceitfully, nevertheless, [because] this sets a bad example, the *humiliores* will be banned to a mine, and the *honestiores* will be banned to an island after having forfeited (part of) their property; and if on account of that a woman or man perishes, then they will receive the death penalty', Clyde Pharr, "The Interdiction of Magic in Roman Law," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63 (1932), pp. 269-295, at p. 289 (slightly emended translation).

[51] The *Pauli Sententiae* summarize the LCSV as follows: BA PS 5.25.1 (PS 5.23.1) Lex Cornelia poenam deportationis infligit ei, qui hominem occiderit eiusve rei causa furtive faciendi cum telo fuerit et qui venenum hominis necandi causa habuerit, vendiderit, paraverit, falsum testimonium dixerit, quo quis periret, mortisve causam praestiterit. Ob quae omnia facinora in honestiores poena capitis vindicari placuit, humiliores vero aut in crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur. Interpretatione non eget, Vanzetti, *Pauli Sententiae*, p. 134; 'Die Lex Cornelia legt die Strafe der Deportation denjenigen auf, welche einen Menschen getötet oder dieserhalb, bez. um ein Furtum zu verüben, einer Waffe sich bedient haben werden, und die Gift behufs Beiseiteschaffung eines Menschen gehabt, verkauft, zubereitet, oder ein falsches Zeugnis abgelegt haben werden, damit Jemand zu Grunde gehe, oder die Veranlassung zum Tode eines Menschen gegeben haben werden. Man war dahin einig, dass wegen aller dieser Missethaten gegen Vornehmere mit Kapitalstrafe eingeschritten werde; hingegen werden Personen niederen Standes entweder an das Kreuz geschlagen oder den wilden Tieren vorgeworfen', Max Conrat, *Breviarium Alaricianum; Römisches Recht im Fränkischen Reich in systematischer Darstellung*, (Leipzig, 1903), p. 531.

cause they were classified as lethal poisons and considered hazardous to a person's health – no doubt a conclusion based on fact.[52] In Roman law a poisoner who caused someone's death was punished as a murderer. However, causing the death of a fetus is not punished. Like the Hebrew version of Exodus 21.22-23 Roman law does not concern itself with the unborn child; it is only concerned with injuries sustained by the mother.[53]

The first six Visigothic laws on abortion in the *Leges Visigothorum* are *antiquae* or 'old laws'; the *antiquae* were promulgated by king Euric (466-484), Alaric II (484-507), Leovigild (568-586) or Reccared I (586-601) in the fifth and sixth centuries.[54] Most of the *antiquae* were issued after the Visigothic re-

[52] Recipes for abortifacients are found in many classical and medieval medical texts. See, for instance: Soranus, *Soranus' Gynecology*, trans. Owsei Temkin (1956; rpr. Baltimore, 1991), pp. 62-68; Riddle, *Contraception and Abortion*, passim; Riddle, *Eve's Herbs*, passim. Many of the recipes for abortifacients contain substances we would label as poisons.

[53] See: Justinian's *Digesta*, especially D.25.4.1.1: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est uel uiscerum*, "since the child is part of the woman or her insides before it is born," Justinianus, *The Digest of Justinian [with the] Latin text edited by Theodor Mommsen and Paul Krueger*, trans. Alan Watson (Philadelphia, 1985), vol. 2, p. 740. See also: note 6.

[54] The authorship of the *antiquae* is difficult to determine, because only the names of the kings responsible for younger Visigothic law are known. There are at least four or five kings to chose from as authors of the Visigothic *antiquae* on abortion: Euric, Leovigild, Reccared I, and perhaps also Alaric II, or the Ostrogothic king Theoderic who was joint ruler over the Ostrogothic and Visigothic kingdoms after Alaric II's death in 507 (511-526). The extant fragments of Euric's *Codex Euricianus* are all concerned with transactions, and despite Zeumer's reconstruction of two Eurician laws on abortion (Zeumer, *Leges Visigothorum*, p. 29), there is no plausible evidence for postulating Eurician laws on abortion.

The law code issued by Theoderic for the Ostrogoths, the *Edictum Theoderici*, is a compendium of Roman law and does not have a law on abortion, which makes it hard to imagine Theoderic issuing a separate law on abortion for the Visigoths, and not for the Ostrogoths. It is similarly hard to imagine Reccared I as the author of the Visigothic *antiquae* on abortion, because Visigothic secular law would then clash with the harsh canon on abortion promulgated at the Council of Toledo III under Reccared's auspices, which even explicitly mentioned his name. If we look at Spanish conciliar legislation there would seem to be a period of relative tolerance of abortion between the Council of Lerida (524) and the Council of Braga II (572). The

treat from Gaul in 507.[55] Like the *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* the first article on abortion in the *Leges Visigothorum* (LV 6.3.1) equates abortifacients and poisons. LV 6.3.1 punishes the person who provides or administers abortifacient drugs with the death penalty. Although this Visigothic law is harsher than the Roman *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, because it imposes the death penalty for poisoning regardless of the outcome, it closely resembles the LCSV in its prohibition of the use of drugs considered detrimental to a woman's health.

> LV 6.3.1. Antiqua. De his, qui potionem ad aborsum dederint. Si quis mulieri pregnanti potionem ad avorsum aut pro necando infante dederit, occidatur; et mulier, que potionem ad aborsum facere quesibit, si ancilla est, CC flagella suscipiat, si ingenua est, careat dignitate persone et cui iusserimus servitura tradatur.[56]

> LV 6.3.1. Old law. Concerning those who give a potion to induce abortion. If anyone gives a potion to a pregnant woman to induce abortion and for the purpose of killing a[n unborn] child, let this person be put to death; and let the woman who asked [this person] to concoct the potion for abortion, if she is a slave, receive 200 lashes; if she is a free woman, let her be deprived of the dignity of a *persona* and be handed over as a slave to whom we order.[57]

Like the LCSV, LV 6.3.1 punishes poisoning and the person who supplies a pregnant woman with a poisonous potion so that she can commit abortion. Unlike the LCSV, however, LV 6.3.1 adds a clause on the fate of the fetus that explicitly explains the abortifacient potion's effect: *pro necando infante*. It

antiquae would then have been issued before Toledo III. Leovigild (568-586) might therefore be a better candidate for their authorship, even though the penance for abortion was changed back to 10 years in the council (Braga II) held during his reign.

[55] After the Frankish king Clovis defeated and killed Alaric II in the battle of Vouillé (507), most of the Visigothic territory in Gaul was ceded to the Franks.

[56] Zeumer, *Leges Visigothorum*, p. 260.

[57] Amundsen, "Visigothic Medical Legislation," p. 567, with minor changes.

then proceeds to insert a provision that punishes the pregnant woman who asks for an abortifacient, so that, in effect, this article functions as a condemnation of this particular method of intentional abortion. Whereas the LCSV only holds the supplier responsible, LV 6.3.1 also holds the woman who takes the abortifacient accountable for her irresponsible behavior. A woman who wishes to endanger her life and that of her unborn child is punished with loss of freedom; if she is a slave the punishment is 200 lashes. Although a woman who wishes to have an abortion is not punished with the death penalty, the prospect of enslavement was probably intended as a deterrent for a free woman contemplating the use of an abortifacient to terminate her pregnancy.

The following five Visigothic articles, LV 6.3.2 - LV 6.3.6, are concerned with unintentional abortion; they punish those who use violence and thus cause a woman to miscarry. LV 6.3.2 is the main article; articles LV 6.3.3- LV 6.3.6 supplement LV 6.3.2.[58] The first part of LV 6.3.2 – quoted at the beginning of this paper – punishes the aggressor for homicide, if the pregnant woman dies as a result of the violence. The second part of LV 6.3.2 resembles the Septuagint version of Exodus; it imposes a fine for killing the fetus, which is differentiated according to its stage of development: 100 *solidi* for an unformed fetus and 150 *solidi* for a formed fetus. Note, however, that the Septuagint punishes killing a formed fetus as homicide, whereas Visigothic law punishes killing an unborn child as a serious injury to the mother; it is not labelled as homicide.[59]

[58] See: Marianne Elsakkers, "Inflicting Serious Bodily Harm; the Visigothic *Antiquae* on violence and abortion," *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis – The Legal History Review* 71 (2003), pp. 55-63.

[59] The fine for killing a formed fetus is comparable to the fines imposed for causing a person to become seriously disabled, for instance, through loss of a limb, an ear or an eye. See: The Visigothic injury tariffs in the title on wounds (LV 6.4) of the *Leges Visigothorum*, especially LV 6.4.1 and LV 6.4.3. The link between the laws on abortion and the title on wounds is discussed in Elsakkers, "Inflicting Serious Bodily Harm," pp. 55-63 at p. 56, note 7 and pp. 61-62.

The Visigothic *antiquae* on abortion show us that the compilers of these laws were familiar with the Roman *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* and with the Septuagint version of Exodus 21.22-23. The LCSV and LV 6.3.1 are concerned with poisoning and intentional abortion; both punish the use of lethal poisons and putting another person's life at risk. The Septuagint and LV 6.3.2 both distinguish between early term and late term abortion, using the same terminology, and both condemn violent abortion induced by a third party. Visigothic law probably also implicitly punishes intentional abortion, because in the early medieval period provoking an abortion – whatever method is used – involves the use of dangerous, life-threatening procedures – which all must be classified under the heading 'violence'.[60]

Early medieval Conciliar law on intentional abortion

The earliest conciliar condemnation of abortion is found in the canons of the Council of Elvira (c. 300-306), a provincial council held in southern Roman Spain long before the arrival of the Visigoths; it excommunicates those who commit intentional abortion in order to conceal adultery (canon 63).[61] Canon 21 of the (eastern) council of Ancyra (314) condemns abortion and infanticide, and reduces the punishment to a ten years' penance.[62] Three sixth-century Church councils held in

[60] See: ELSAKKERS, "Inflicting Serious Bodily Harm," p. 63.

[61] Elvira c. 63. De uxoribus quae filios ex adulterio necant. Si qua per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem eo quod geminaverit scelus; in: José VIVES (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (Barcelona-Madrid, 1963), p. 12. "On wives who kill children conceived in adultery. If a woman, during the absence of her husband, conceives [a child] in adultery, and kills it after the crime, it is so ordained that she may not even receive communion at the end of her life, because she has committed a double crime."

On the Visigothic councils, see: Knut SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Sueven bis zur Errichtung der westgotischen Katholischen Staatskirche* (Berlin, 1967).

[62] Ancyra c. 21. De mulieribus, quae fornicantur et partus suos necant, sed et de his quae agunt secum ut utero conceptos excutiant, antiqua quidem

Visigothic Spain have canons on abortion.[63] The council of Lerida (524)[64] mitigates the penance for abortion to seven years (canon 2), Braga II (572)[65] changes it back to ten years

definitio usque ad exitum vitae eas ab ecclesia remouit; humanius autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus paenitentiae tribuatur; "On women who fornicate and kill their *partus*, or who do something to themselves so that they expel that which was conceived in the womb. By an ancient law they are excluded from the church (excommunicated) until the end of their lives. We, however, have decided to soften their punishment, and condemned them to do penance during a period of ten years." In: Gonzalo Martínez Díez y Felix Rodriquez (eds.), *La colección canónica Hispána*, vol. 3, *Concilios Griegos y Africanos*, Monumenta Hispaniae Sacra, serie Canónica 3 (Madrid, 1982), p. 101. Turner gives four slightly different Latin versions of this canon; see: Cuthbert Hamilton Turner (ed.), *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima; canonum et conciliorum graecorum interpretationes Latinae*, 2 vols. (Oxford, 1899-1939), vol. 2, pp. 106-109.

[63] See also: note 54.

[64] Lerida c. 2. De his qui aborsum faciunt vel natos suos extingunt. Hii vero qui male conceptos ex adulterio factos vel editos necare studuerint, vel in uteri matrum potionibus aliquibus conliserint, in utroque sexu adulteris post septem annorum curricula conmunio tribuatur, ita tamen ut omni tempore vitae suae fletibus et humilitati insistant, officium eis ministrandi recuperare non liceat; adtamen in choro psallentium a tempore recepta[e] conmunionis intersint. Ipsis veneficis in exitu tantum, si facinora sua omni tempore vitae suae defleverint, conmunio tribuatur; "2. De aquellos que procuran el aborto o dan muerte a sus hijos. Aquellos que procuran la muerte de sus hijos concebidos en pecado y nacidos del adulterio, o trataren de darles muerte en el seno materno por medio de algún medicamento abortivo, a tales adúlteros de uno y otro sexo, déseles la comunión solamente pasados siete años, a condición de que toda su vida insistan especialmente en la humildad y en las lágrimas de contrición; pero los tales no podrán volver a ayudar al altar, aunque se podrá volver a admitírseles en el coro a partir del día en que fueron nuevamente reintegrados a la comunión. A los envenenadores, solamente se les dará la comunión al fin de la vida y eso si durante todos los días de su vida han llorado los crímenes pasados" (Vives, *Concilios Visigóticos*, pp. 55-56). The Council of Lerida was held during the interregnum when the Ostrogothic king Theoderic ruled the Visigothic kingdom (511-526).

[65] Braga II c. 77. [De mulieribus fornicariis abortum facientibus.] Si qua mulier fornicaverit et infantem qui exinde fuerit natus occiderit, et quae studuerit aborsum facere et quod conceptum est necare aut certe ut non concipiat elaborat sive ex adulterio sive ex legitimo coniugio, has tales mulieres in mortem recipere conmunionem priores canones decreverunt; nos tamen pro misericordia sive tales mulieres sive conscias sclerum ipsarum decem annis poenitentiam iudicamus; "77. De las mujeres pecadoras que comenten

(canon 77), and the last council, Toledo III (589), is a passionate outcry against adultery, fornication, infanticide and abortion which advocates the severest possible punishment, but rejects the death penalty (canon 17).[66] These canons show us that Church law regarded abortion as a serious crime, but that her punishment of abortion changed every so often; it could be harsh, and then, a generation or two later, it would be milder.

In the Middle Ages conciliar legislation was transmitted through the so-called *Collectiones Canonum*; these collections of canon law were widely disseminated and are important sources of canon law.[67] We find the conciliar canons mentioned above, especially Elvira and Ancyra, in most of the early medieval, western conciliar collections, such as the *Hispana*, the *Vetus Gallica*, and the *Epitome Hispanica*. Although most of the canons on abortion link abortion and illicit sexual behavior, an epitome of canon 77 of the Second Council of Braga in the *Epitome Hispanica* suggests that canonical legislation on abortion could be interpreted as a general condemnation of abortion, because this epitome leaves out the context – adultery and fornication – and simply forbids abortion (and infanticide): *Mulier qui aborsum sibi dederit vel natum filium occiderit X*

aborto. Si alguna mujer fornicare y diere muerte al niño que como consecuencia hubiera nacido, y aquella que tratare de cometer aborto y dar muerte a lo que ha sido concebido, y también se esfuerza por evitar la conceptión, sea consecuencia del adulterio o del matrimonio legítimo, acerca de estas tales mujeres decretaron los cánones antiguos que reciban la comunión a la hora de la muerte. Nosotros, sin embargo, usando de misericordia, creemos que las tales mujeres, o los que han sido cómplices de las mismas, deben hacer diez años de penitencia'' (Vives, *Concilios Visigóticos*, p. 104). Braga II was held during the reign of Leovigild (568-586).

[66] Canon 17 of the Third Council of Toledo (589) condemns those who teach others how to induce an abortion: qui foetus necando proprios docent se non pro filiis sed pro libidine sociari (Vives, *Concilios Visigóticos*, p. 130); it was during this council that king Reccared I (586-601) renounced Arianism (Vives, *Concilios Visigóticos*, pp. 107 ff.).

[67] Important early medieval western collections are the *Collectiones Dacheriana* (c. 800), the *Dionysio-Hadriana* (before or c. 774), the *Hibernensis* (eighth century), the *Hispana* (seventh century), the *Vetus Gallica* (between 585 and 626/7) and the *Epitome Hispanica* (598/619).

annos poenitentiam agat, 'a woman who causes her own abortion, or kills her new-born child must do penance for ten years'.[68]

None of the early Church council canons on abortion mentions the distinction 'formed - unformed'. This is remarkable, because this distinction is found in the Septuagint, and the Septuagint-based version of Exodus 21.22-23 was more popular in the early medieval West than the Vulgate. Apparently, there were two different views on abortion. One that condemns abortion regardless of the stage of development of the fetus, a standpoint that is reflected in the conciliar legislation discussed above, and another that distinguishes between early term and late term abortion and stipulates a milder punishment for early-term abortion.[69] The former can be traced back to the Hebrew version of Exodus through Jerome's Vulgate; its main exponent is Caesarius of Arles (c. 470-542), a sixth-century Gallo-Roman bishop, who fiercely attacked those who aborted their children in a number of his sermons.[70] The latter is ultimately derived from the Septuagint version of Exodus 21.22-23 and was well-known through Augustine's

[68] See: Heinz Wilhelm SCHWARZ, *Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters* (Siegburg, 1993), pp. 193-194 plus note 1413, quoting Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *El Epitome Hispánico; una colección canónica española del siglo VII* (Comillas-Santander, 1961), p. 98 or p. 104 (not seen). See also: TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, vol. 2, p. 107 for an even shorter epitome of canon 21 of the council of Ancyra: *Qui aborsum sibi dederint, x annos peneteat*.

[69] We find the same two views on abortion in the medieval penitentials. Most of the penitentials punish abortion regardless of the stage of development of the fetus. The *Paenitentiale Theodori* and its derivatives, however, distinguish between an abortion *antequam animam habeat* and an abortion *postquam animam habeat* (or *ante XL dies - post XL dies*). See: Paul Willem FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen*, Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts, 1 (Weimar, 1929), pp. 309-310 (articles 1.14.24 and 1.24.27, recension U) and John T. MCNEILL & Helena M. GAMER (eds. & transl.), *Medieval Handbooks of Penance; a Translation of the Principal Libri Poenitentiales and Selections from Related Documents* (New York, 1938; rpr. 1990), p. 197.

[70] Caesarius of Arles (469-543) condemns abortion in sermons 1.12, 19.5, 44.2, 51.4, 52.4 and 200.4; see: Caesarius Arelatensis, *Sancti Caesari Arelatensis, Sermones*, ed. Germanus MORIN, 2 vols. CCSL 103-104 (Turnhout, 1953), pp. 8-10, 90-91, 196, 229, 810.

commentary on Exodus.[71] Both Caesarius's sermons and Augustine's commentary on Exodus were popular throughout the medieval period.

The secular Visigothic laws reflect both views on abortion. Whereas the older *antiquae* employ the distinction 'formed - unformed' (LV 6.3.2 ff.), the youngest Visigothic law on abortion (LV 6.3.7), which was issued by king Chindasvind (642-653), is straightforward and uncompromising in its condemnation of deliberate abortion. Chindasvind's law can be characterized as a Caesarian sermon in legal guise.

> LV 6.3.7. Flavius Chindasvindus Rex. De his, qui filios suos aut natos aut in utero necant. Nihil est eorum pravitate deterius, qui, pietatis inmemores, filiorum suorum necatores existunt. Quorum quia vitium per provincias regni nostri sic inolevisse narratur, ut tam viri quam femine sceleris huius auctores esse repperiantur, ideo hanc licentiam proibentes decernimus, ut, seu libera seu ancilla natum filium filiamve necaverit, sive adhuc in utero habens, aut potionem ad avorsum acceperit, aut alio quocumque modo extinguere partum suum presumserit, mox provincie iudex aut territorii talem factum reppererit, non solum operatricem criminis huius publica morte condemnet, aut si vite reservare voluerit, omnem visionem oculorum eius non moretur extinguere, sed etiam si maritum eius talia iussisse vel permisisse patuerit, eundem etiam vindicte simili subdere non recuset.[72]

[71] See above and note 42.

[72] ZEUMER, *Leges Visigothorum*, p. 262; "LV 6.3.7. King Chindasvind. Concerning those who kill their own children, either already having been born or in utero. There is nothing worse than the depravity of those who, disregarding piety, become murderers of their own children. In as much as it is said that the crime of these has grown to such a degree throughout the provinces of our land that men as well as women are found to be the performers of this heinous action, we therefore, forbidding this dissoluteness, decree that, if a free woman or a female slave murders a son or a daughter which has been born, or, while having it still in utero, either takes a potion to induce abortion, or by any other means whatsoever presumes to destroy her own fetus, after the judge of the province or of the territory learns of such a deed, let him not only sentence the performer of this crime to public execution, or if he wishes to preserve her life, let him not hesitate to destroy the vision of her eyes, but also, if it is evident that the woman's husband ordered or permitted such things, let him not be reluctant to subject the same

Abortion must have been an important issue to the Germanic Visigoths for them to promulgate laws on abortion in the fifth and sixth centuries that were not consistent with and milder than current Church law. It is significant that Chindasvind's mid-seventh-century law (LV 6.3.7) was issued nearly a century *after* the Visigothic king Reccared I decided to convert from Arianism to Catholicism (589) and after it was decreed that Arian books should be burnt.[73] If we interpret LV 6.3.2 - LV 6.3.6 as a condemnation of intentional and unintentional abortion, Chindasvind's law on abortion contradicts earlier Visigothic law, but is compatible with canon law. This implies that LV 6.3.7 constitutes a revision of earlier Visigothic law on abortion and was intended to replace it. This in turn suggests that the Septuagint-based version of Exodus 21.22-23 was associated with Arianism and that the Vulgate version was regarded as the 'authorized' version of the Bible by Catholic Spain.[74] Perhaps Arianism is the link between the Septuagint-based version of Exodus 21.22-23 in the Vetus Latina, the Gothic Bible and early Visigothic law on abortion.

Exodus 21.22-23 and LV 6.3.2

The appendix shows us just how much of the Septuagint text of Exodus 21.22-23 corresponds to LV 6.3.2. The introductory text 'if two men fight' was changed: the verb 'to fight' was replaced by the verb 'to strike' and the subject of the first sentence is now in the singular, as in the Vetus Latina version of Exodus 21.22-23 ascribed to Ambrosiaster.[75] This means that the violence done to the pregnant woman cannot

to a similar punishment" (Amundsen, "Visigothic Medical Legislation," pp. 568-569).

[73] The conversion of the Goths to Catholicism was by no means unproblematic, see: HEATHER, *The Goths*, pp. 282-283.

[74] It also suggests that earlier Visigothic law on abortion (the *antiquae*) must be dated before 589.

[75] In his *De Specialibus Legibus* Philo also speaks of the aggressor in the singular: "If a man comes to blows with a pregnant woman and strikes her on the belly and she miscarries ..." , Philo, *Works*, vol. 7, III.108, pp. 544-545. See also: note 38.

be an accident anymore; it must be interpreted as a deliberate act of violence.[76] The order of the clauses is different, but otherwise the text of the Septuagint version of Exodus is clearly discernible in LV 6.3.2, despite its accommodation to the style and requirements of secular law and legal prose.[77] Especially noteworthy is the explication of the method used to induce the abortion: *quocumque hictu*, and the addition of *aut per aliquam occasionem*, which expands the crime described in Exodus, so that any kind of violence towards a pregnant woman can be punished (including domestic violence). The use of legal terms such as *ingenuus* and *ingenua* and the addition of clauses such as *et exinde mortua fuerit, pro homicidio puniatur*, and *si autem tantumodo partus excutiatur, et mulier in nullo debilitata fuerit* show the legal mind at work, defining every possible contingency.

Another important difference between the two texts is the punishment. Abortion of a formed fetus is not punished by 'life for life' in the Visigothic *antiquae*; both early- and late-term abortion are punished by a fine – a punishment more in accordance with Germanic law, which demands monetary compensation for injuries. The fines, 100 or 150 *solidi*, indicate that causing a woman to miscarry is considered a serious crime, but not as serious as murder.[78]

Other, seemingly trivial, textual variations, such as *mulier gravida* for the Vetus Latina variants *mulier praegnans* and *mulier in utero habens*, and *si formatum infantem extincxit* for *si autem formatum fuerit* or (*quod*) *si deformatum fuerit* do not seem to be due

[76] The subject of the first sentence is also in the singular in the four companion articles: LV 6.3.3 - LV 6.3.6, see also: Elsakkers, "Inflicting Serious Bodily Harm," p. 58, table 1.

[77] Accommodation to legal requirements would explain the omission of the passage in which the husband is allowed to determine the amount of damages, because most secular laws would regulate this in a title on damages, as Visigothic law did in LV 6.4.

[78] See also: note 59. The Septuagint does not explicitly mention what to do if the mother dies, or if she sustains serious injuries; Gothic law, on the other hand, like Hebrew law, explicitly states that homicide must be punished accordingly, *pro homicidio puniatur*. Implicitly the Septuagint would, of course, demand 'an eye for an eye', the normal punishment for homicide, if the mother died as a result of the abortion, a fact any theologian or lawyer would have been well aware of.

to legalistic considerations. Furthermore, LV 6.3.2 uses the words *infans* and *partus*, but only the Vetus Latina versions by Augustine and Rufinus refer to an *infans*; all the other Latin Exodus variants, simply use the phrase 'to cause an abortion', thus evading the question '*what* was aborted'. The textual differences discussed above might have been inspired by texts which are now lost, by earlier Gothic law – perhaps even by laws which were only available in an orally transmitted version, by other unknown, Septuagint-based Vetus Latina variants (in a Gothic bilingual?), or even medical texts. There is, however, the distinct possibility that some of the variants might have been taken directly from the Gothic version of Exodus 21.22-23.

Conclusion : a case for a Gothic version of Exodus

The use of the distinction 'formed – unformed' in a Germanic law on abortion is an innovation in early medieval, secular law; it has no parallel in Roman law. It is almost inconceivable that the resemblance between the Septuagint-based Vetus Latina version of Exodus 21.22-23 and LV 6.3.2 is a coincidence. As explained above, the Septuagint version of Exodus 21.22-23 was well known in Visigothic Spain through the Gothic Bible, the Vetus Latina and patristic sources. The link between the Septuagint-based Gothic Old Testament and the Vetus Latina had already been made in the form of the Gothic-Latin bilingual versions of the Bible which must have been in use in both Gothic kingdoms; besides, the Gothic text was regularly accommodated to the Vetus Latina text. 'How' the concept 'formed – unformed' found its way into Visigothic law is therefore not a difficult question to answer, but 'why' is another matter.

It is obvious that Visigothic lawyers introduced the distinction *formatus - informatus* deliberately, perhaps at the instigation of the king or one of his clerical advisors. But why? The compilation of the *antiquae* on abortion must be situated somewhere in the early or mid-sixth century under a Visigothic king who had the courage to issue pragmatic and rela-

tively compassionate legislation on abortion despite current canon law, and despite Gallo-Roman and Hispano-Roman bishops such as Caesarius of Arles (c. 470-542), who strongly opposed both abortion and Arianism. It may even have been compiled at the same time as the *Breviarium Alarici*.[79]

Perhaps diverging from conciliar law and the opinions of the Gallo-Roman and Hispano-Roman bishops was a means to assert Gothic identity. But this is not enough to explain the introduction of a new concept in secular law which would involve differentiating between early-term and late-term abortion, and probably cause conflicts with the Gallo- and Hispano-Roman bishops and their clergy. I can think of only one reason why the Goths would include a passage on the stages of development of the fetus in their secular laws on abortion, and that is because to the Goths this was not an innovation, but simply part of their customary law on abortion. By this I mean that the Goths looked upon their Gothic Bible as a law book on a par with other collections of law, whether oral or written, and that they did not distinguish between secular and religious law as we do. Centuries later, the West Saxon king Alfred (c. 848-899) did the same thing when he modeled part of his law book on Mosaic law – only Alfred used the Vulgate, that is, an Exodus text derived from the Hebrew.[80] Thus Gothic law was innovative in comparison with current, written secular and canonical law. To the Goths, however, it would just have been a confirmation of existing law, laws which fitted in with their Arian convictions, laws which had been 'Gothic' since their conversion to Arian Christianity in the fourth century, when Ulfila translated the Bible into the Gothic vernacular. This means that Visigothic secular law on abortion must have closely followed the Gothic version of

[79] See also : note 54.

[80] Alfred's laws (887/899) were edited by Felix LIEBERMANN (Hrsg.), *Die Gesetze der Angelsachsen*. Bd.1. *Text und Übersetzung* (Halle a. Saale, 1903), pp. 15-89 ; see : pp. 32-33 (Alfred's Old English translation of Exodus 21.22-23) and pp. 54-55 (Alfred's law on abortion). For a recent discussion of Alfred's laws, see : Patrick WORMALD, *The Making of English Law : King Alfred to the Twelfth Century*, vol. 1, *Legislation and its Limits* (Oxford, 1999), esp. pp. 416 ff.

Exodus 21.22-23 in the Gothic Bible and possibly also one of the Vetus Latina versions of the biblical law on abortion.

As we saw above, when comparing the Septuagint-based Vetus Latina versions of Exodus 21.22-23 and the Visigothic law on abortion, both texts are remarkably similar; LV 6.3.2 only occasionally chooses words and adds phrases not found in the Old Latin Septuagint texts. It is evident that LV 6.3.2 is the result of a creative editing process and that the lawyers responsible for this article had a great deal of different sources at their disposal, Roman law, various versions of the Vetus Latina, and earlier Gothic law. In this paper I have tried to show that it is very likely that the Goths' own Bible was also one of the sources used for their secular law on abortion. The introduction of the concept 'formed - unformed' into secular Visigothic law certainly seems to point in this direction, and perhaps some of the textual variants noted above are simply due to the fact that Visigothic lawyers were translating parts of the Gothic version of Exodus 21.22-23 into Latin. If this is true, Visigothic law, especially LV 6.3.2, not only gives us a glimpse of the Gothic Exodus, but it also provides us with textual and conceptual proof that a version of Exodus in the Gothic vernacular, which was based on the Septuagint translation of the Bible, did indeed exist.

Appendix: **Exodus 21.22-23 versions**

source	cause of injury to mother	effect on fetus	stage of fetus
Hebrew Ex. 21.22-23	And if men strive together, and hurt a woman with child,	so that her fruit depart [from her],	
Septuagint Ex. 21.22-23	If two men fight and they strike a woman who is pregnant,	and her child comes out	while not formed,
Lucifer Calaritanus	si rixauerint duo et percusserint mulierem in utero habentem	et abortauerit	non deformatum,
Ambrosiaster [order changed]	(a) si quis percusserit mulierem in utero habentem	(b) et abortierit,	(e) si autem informatum fuerit,
Pseudo Speculum / Liber de divinis scripturas	Si autem duo uiri rixabuntur, et percusserint mulierem praegnantem,	et abortauerit	immaturum
Augustinus Hipponensis	si autem litigabunt duo uiri et percusserint mulierem in utero habentem,	et exierit infans eius	non deformatus, (nondum formatus)
Biblia sacra iuxta Uulgatam uersionem – Exodus (ab Hieronymo transl.)	si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem praegnantem et	abortivum quidem fecerit	
Origenes secundum translationem Rufini	Quod si litigabunt duo viri et percusserint mulierem praegnantem,	et exierit infans eius,	nondum formatus
(Pseudo-) Augustinus Hipponensis – Speculum	si rixati fuerint uiri, et percusserit quis mulierem praegnantem,	et abortiuum quidem fecerit,	
Codex Lugdunensis	Quod si rixati erint duo uiri, et percusserint mulierem conceptum habentem,	et abortauerit	inmaturum
Vetus Latina Hispana, Pseudo-Isidorus	si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem praegnantem et	abortiuum quidem fecerit	
glosses 'in graeco': mss 21 (10th c), 26 (incunable), 84 (12th c), 94 (12-13th c), see: Ayuso Marazuela, *Vetus Latina Hispana*, vol. 2, p. 142.		et abortauerit	inmaturum
Leges Visigothorum Antiqua 6.3.2. [order changed]	(a) Si quis mulierem gravidam percusserit (b) quocumque hictu aut per aliquam occasionem (g) et ingenuus ingenue hoc intulisse cognoscitur,	(c) mulierem ingenuam abortare fecerit, (d) et exinde mortua fuerit, pro homicidio puniatur. (e) Si autem tantumodo partus excutiatur, (f) et mulier in nullo debilitata fuerit,	(j) si vero informem,

punishment	**stage of fetus**	**punishment**	**date**
and yet no mischief follow : he shall be surely fined, according as the woman's husband shall lay upon him ; and he shall pay as the judges determine.	But if any mischief follow,	then thou shalt give life for life, eye for eye, etc.	
he will be forced to pay a fine ; according as the woman's husband lays upon [him] he shall give according to that which is though fit.	But if it is formed,	he will give life for life etc.	
detrimentum patietur quodcumque aestimauerit uir mulieris dabit cum dignitate.	quodsi deformatum fuerit,	dabit animam pro anima,	4th
(f) multetur pecunia, (g) ut probaret non esse animam ante formam.	(c) si formatum fuerit,	(d) det animam pro anima ;	4th
detrimentum patietur quodcumque vir mulieris petit [demands] dabit cum postulatione	quod si formatum fuerit	dabit animam pro anima.	4-5th
detrimentum patietur ; quantum indixerit uir mulieris, et dabit cum postulatione.	si autem formatum fuerit,	dabit animam pro anima	4-5th
sed ipsa vixerit subiacebit damno quantum expetierit maritus mulieris et arbitri iudicarint sin autem mors eius fuerit subsecuta		reddet animam pro anima	4-5th
detrimentum patietur, quantum indixerit vir mulieris, et dabit cum honore.	Quod si deformatus fuerit,	dabit animam pro anima,	5th
sed ipsa uixerit, subiacebit damno, quantum expetierit maritus mulieris et arbitri iudicarint : sin autem mors eius fuerit subsecuta,		reddet animam pro anima,	5th
detrimentum patietur quodcumque aestimauerit uir mulieris dabit cum dignitate	quod si deformatum fuerit	dabit animam pro anima.	6-7th
sed ipsa uixerit subiacebit damno quantum expetierit maritus mulieris et arbitri iudicarint sin autem mors eius fuerit subsecuta		reddet animam pro anima	7th-8th
detrimentum patietur quodcumque aestimauerit uir mulieris dabit cum dignitate	quod si deformatum fuerit	dabit animam pro anima.	10th ff.
(k) C solidos pro facto restituat	(h) si formatum infantem extincxit,	(i) CL solidos reddat ;	6th

Summary

Although there is no extant version of the Gothic Bible book Exodus, this paper argues that Visigothic secular law provides textual and conceptual evidence for the existence of a Gothic translation of Exodus based on the Greek Septuagint version of the Old Testament, because Visigothic law on abortion (LV 6.3.2) is remarkably similar to the Septuagint version of the biblical law on abortion. Both laws on abortion distinguish between early term and late term abortion, using the concept 'formed – unformed'. The occurrence of this distinction in Visigothic secular law – an innovation in comparison with contemporary, written secular and canonical law – suggests that the Gothic Bible book Exodus was one of the sources used by the Visigothic lawmakers and that a Gothic version of Exodus did indeed exist. Arianism would then be the missing link.

L'édition de saint Athanase par Montfaucon (1698)

Genèse, méthodes et résultats*

par

Benoît GAIN

(*Grenoble*)

La Congrégation de Saint-Maur a été l'objet, au cours des dernières décennies, d'un regain d'intérêt pour son histoire, son organisation, ses entreprises intellectuelles, en particulier l'édition des Pères de l'Église, tant grecque que latine. Au dire de quelques-uns, certains de ces travaux, en magnifiant à l'excès les réalisations des mauristes et en sous-estimant celles qu'ont menées à bien d'autres congrégations (par exemple les jésuites), verseraient dans une hagiographie déplacée.

L'édition de saint Athanase par Montfaucon (*Opera omnia,* Paris, 1698, 2 tomes en 3 vol. in f°), la première entreprise dans le domaine grec et à l'impulsion des supérieurs de la congrégation, nous paraît exemplaire du point de vue de l'organisation d'un travail collectif. Nous nous proposons, à l'instar de la minutieuse analyse faite par D. Amand[1] des *Opera om-*

* Cette étude a fait l'objet d'une communication le 20 mars 2003 à l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes (Paris), dans le cadre d'un cycle thématique consacré en 2002-2003 à *L'érudition*: VI *Érudition et culture religieuse. L'étude des Pères grecs et latins.*

[1] D. Amand [E. Amand DE MENDIETA], « Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de Saint Basile de Césarée », *Revue Bénédictine,* 52 (1940), p. 141-161; 51 (1941), p. 119-151; 54 (1942), p. 124-144: 56 (1945-1946), p. 126-173: l'étude de l'éd. mauriste s'étend du t. 54, p. 136 au t. 56, p. 149, à quoi il faut ajouter le tableau synoptique des p. 153-173. Nous avons apporté quelques compléments dans « En marge de l'éd. bénédictine de saint Basile », *Chartae caritatis. Études de patristique et d'Antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval,* éd. par B. GAIN, P. JAY et

nia de saint Basile de Césarée (Paris, 1721, 1722 et 1730, édition en 3 volumes procurée par J. Garnier [† 1725] et P. Maran), d'exposer la genèse de l'entreprise, les méthodes mises au point par Montfaucon, le bilan enfin dressé par le savant mauriste lui-même.

1. *La genèse*

On sait que c'est dom Grégoire Tarisse qui donna une impulsion intellectuelle à la Congrégation, en particulier dans sa circulaire du 8 mars 1648[2].

L'initiative d'éditer les Pères grecs est venue des supérieurs et on ne saurait, pensons-nous, majorer le rôle de dom Claude Martin[3]. Ce fils de l'ursuline Marie de l' Incarnation est plus connu comme auteur spirituel, mais il a marqué aussi la Congrégation de Saint-Maur, dont il fut l'assistant général de 1668 à 1675 et de 1681 à 1690. Ce « cœur ... naturellement porté aux grandes entreprises », comme l'écrit dom D. Martène[4], sélectionna – en 1685, au cours de son second mandat – les moines capables à ses yeux d'éditer les Pères grecs et fixa son choix sur l'œuvre d'Athanase. Les deux membres de l'équipe étaient dom Antoine Pouget[5] et B. de Montfaucon.

G. Nauroy, Paris 2004 (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 173), p. 343-356.

[2] Reproduite par B. Barret-Kriegel, *Les histoires et la monarchie*. III *: Les Académies de l'histoire*, Paris 1996 (coll. Quadrige, 233), p. 146-147 (1ere édition 1988).

[3] Cf. G. Oury, *Dictionnaire de Spiritualité,* t. X, fasc. 66-67 (1978), col. 695-702 ; H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*. Notes de H. W. publiées et commentées par dom Antoine Dubourg, Maredsous et Gembloux, t. II, 1931, p. 61-65. Cf. Montfaucon à dom Cl. Martin : « Comme c'est votre Révérence qui a donné commencement aux lettres grecques dans la Congrégation de Saint-Maur, et qui les a mises en l'état où elles sont présentement ... » (31 juillet 1695), lettre publiée par H. Omont, *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 83 (1922), p. 269.

[4] E. Martène, cité par G. Oury (*supra,* n. 3), *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 696.

[5] Antoine Pouget (1650-1709) se retira quelque temps de cette entreprise pour seconder dom Jean Martianay dans l'édition de S. Jérôme. Cf. P. Gas-

Nous avons relaté ailleurs[6], d'après les lettres éditées par le P. Schmitz, l'espèce de test que dom Martin fit passer (avec succès) aux deux religieux, appelés peu après à Paris, les *Analecta Graeca*[7] (1688) constituant un galop d'essai concluant – la première édition de textes patristiques grecs – avant le *magnum opus* dont il va être question.

Pourquoi Claude Martin a-t-il fixé son choix (aux alentours du 1er août 1686) sur Athanase ? Il a suivi l'avis de doctes – « assemblée de sept ou huict des plus habiles gens en ces sortes d'études[8] ».

En effet, comme il le précise le 15.VII.1685 à dom A. Pouget[9], Jean Chrysostome est à écarter pour le moment en raison de son ampleur, de la valeur de la version du P. Fronton Du Duc[10]

NAULT, *L'érudition mauriste à Saint-Germain-des-Prés,* Paris 1999 (Études Augustiniennes, série Moyen-Âge et Temps modernes, 34), p. 61.

[6] « B. de Montfaucon éditeur des Pères grecs », *Dom Bernard de Montfaucon* (Carcassonne, 25-27.X.1996). Textes réunis par D.-O. HUREL et R. ROGÉ. Préface de dom Y. CHAUSSY (...), C.D.D.P. de l'Aude et Éd. de Fontenelle, 1998 (Bibliothèque bénédictine, 4), t. I, p. 123-124. [art. p. 123-157 ; cité *infra : Actes de Carcassonne*]. Voir aussi D.-O. HUREL, « Dom Bernard de Montfaucon, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur », *ibid.*, t. I, p. 60-64 (art. p. 53-72).

[7] *Analecta Graeca seu varia opuscula hactenus non edita*, Paris, Martin 1688, in 4°. Revinrent à Montfaucon le *Typicon* d'Irène Auguste (...), le traité de Héron, géomètre, *Sur les mesures,* et l'ancien et le nouveau *Rationarion* d'Alexis Comnène. Cf. les « Notes autobiographiques » du ms. *Parisinus Lat. 11915*, éditées par É. DE BROGLIE, *La Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés au dix-huitième siècle. Bernard de Montfaucon et les Bernardins, 1715-1750*, t. I, Paris 1891, p. 315 ; partiellement reproduit par H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XI, 2 (1934), col. 2612.

[8] Lettre de Cl. Martin à Montfaucon, 9.VIII.1686 : Ph. SCHMITZ, « Lettres de dom Claude Martin relatives à l'édition de S. Athanase et de S. Jean Chrysostome », *Revue Bénédictine*, 41 (1929), p. 360 (art. p. 262-266 et 356-366).

[9] *Ibid.*, p. 358.

[10] Fronton Du Duc, jésuite, nommé en 1604 bibliothécaire du Collège de Clermont à Paris. Il fit paraître les 6 premiers volumes de l'édition gréco-latine de Jean Chysostome (Paris 1609-1624, principalement chez l'imprimeur Cl. Morel). Les t. VII-XII paraîtront chez Gilles Morel, de 1636 à 1643. Sur cette entreprise, mandatée par l'Assemblée du clergé, voir L. Doutreleau, « L'Assemblée du clergé de France et l'édition patristique grecque au XVIIe siècle », *Les Pères de l'Église au XVIIe s.*, éd. par E. BURY et B. MEUNIER (Actes du colloque de Lyon, 2-5 oct. 1991), Paris 1993, p. 101-105 (art.

(1558-1624), en cours d'impression à Lyon[11] à ce moment, et du nombre de manuscrits grecs « fort anciens » – « plus de 120 » – à collationner. « On nous conseil [sic] de travailler sur S. Athanase, qui est plus court et très défectueux et duquel nous ne trouvons que deux manuscrits, ce qui ne coûtera pas tant de travail, et enfin cet honneur semble luy être dû, étant le plus ancien des quatre docteurs de l'Église grecque[12]. »

Examinons les appréciations de Claude Martin. Point n'est besoin, bien sûr, de commenter la moindre étendue de l'œuvre de l'évêque d'Alexandrie. « Très défectueux » : notons que l'adjectif est appliqué non aux éditions antérieures, mais à S. Athanase, c'est-à-dire qu'il est fort incomplet. De fait, à la différence de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, a fortiori de Basile, les éditions grecques d'Athanase sont très peu nombreuses. L'édition princeps est celle qu'avait procurée Peter Fleckmann chez Commelin à Heidelberg en 1600, 2 vol. in f°, reprise par le même l'année suivante (t. 1 seul, d'après le *Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken*, t. VII, Berlin 1935, c. 927), puis à Paris[13] chez Michel (?) Sonnius en 1627, 2 vol. in f°. En 1686 précisément, la *Parisiana* de 1627 était reprise chez Weidman : « editio nova iuxta Parisinam anni MDCXXVI [sic] adornata. » Les mauristes en avaient-ils eu connaissance avant de prendre leur décision ? C'est peu probable. Comme

p. 99-116). Voir aussi maintenant *Science et présence jésuites entre Orient et Occident. Journée d'Études autour de Fronton Du Duc* (9 février 2002), organisée par le Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris et la Société des Amis de la Bibliothèque des Fontaines, [Paris], Médiasèvres 2004, p. 24-30, et l'art. de L. Brottier, « F. Du Duc éditeur des Pères grecs », *ibid.*, p. 89-115.

[11] Cette réédition de la version latine n'est pas mentionnée par O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3, Fribourg/Brisgau 1912, p. 332-333, ni dans *Science et présence jésuites* (cité *supra*, n. 10), p. 179-183 (d'après C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 233-249 ; il s'agit des *Opera omnia. Tomus* [*primus, sextus*] Lugduni et Parisiis veneunt apud R. Pipié [...], 1687, 6 t. en 5 vol. Cote B.N.F., col. 686, *s.n.* 24 : C.198.

[12] Lettre citée (*supra*, note 8), p. 360.

[13] Le principal traducteur (comme dans l'éd. princeps) est Petrus Nannius ; cf. *Biographie Nationale de Belgique*, t. 15 (1899), p. 415-425. Sur ses qualités de traducteur, voir I. Backus, *Lectures humanistes de Basile de Césarée. Traductions latines (1439-1618)* (Études augustiniennes, série Antiquité, 125), Paris 1990, p. 186-190.

pour la plupart des Pères, les œuvres d'Athanase avaient été d'abord publiées dans des traductions latines (dès 1482) : à nous limiter aux publications d'ensemble, énumérons celles de Bâle (Froben, 1556, in f°), de Paris (Sonnius, 1581). Une biographie, mais c'est significatif, avait été éditée en grec depuis longtemps : la *Vie d'Antoine*[14] (probablement en 1505), presque aussitôt publiée en latin dans les traductions d'Ange Politien († 1494) et de Jean Reuchlin († 1522).

Enfin Cl. Martin affirme ne connaître que deux manuscrits grecs d'Athanase. Cet avis, sans doute pas celui du seul mauriste, mais du docte cénacle consulté, mérite considération. En effet il n'est que de consulter H. G. Opitz[15] pour constater ceci : sur les 80 manuscrits grecs cités et utilisés par lui, on ne relève effectivement que 12 *Parisini* (dont la moitié datables du XVIe s.) et un manuscrit français de province, un *Burdigalensis Graecus*. Il est possible que les deux manuscrits connus de Cl. Martin soient le *Coislinianus 45* (s. XII, contenant 29 pièces), appelé *Codex Seguieranus* par Montfaucon[16], et le *Parisinus Graecus 474* (s. XI, ancien *Regius* 2285, contenant 27 pièces).

2. *La méthode et l'organisation du travail*

Il ne faut pas perdre de vue que Montfaucon a terminé l'édition d'Athanase avant d'entreprendre son voyage en Italie. Il dut donc mettre au point des directives suffisamment précises et détaillées – on serait tenté de dire contraignantes – pour que les personnes sollicitées, le plus souvent par correspondance, rendent un service efficace, à une époque où il faut compter à peu près un mois pour un échange de courrier avec un confrère résidant à Rome.

[14] A ZWOLLE (Pays-Bas), apud Peter Os van Breda : *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum*, Prima pars, A/7, Aureliae Aquensis, 1965, n° 109.382.

[15] *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin-Leipzig 1935 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 23).

[16] Mgr de Coislin, héritier du chancelier Séguier à sa mort en 1672, est remercié par Montfaucon dans la Préface des *Opera* d'Athanase, t. I, p. XXXV.

De fait, c'est des bibliothèques romaines que Montfaucon espère la plus grande moisson. Le 2 juillet 1686 sont rentrés d' Italie Mabillon et son compagnon dom Michel Germain. Dès son arrivée à Paris au printemps 1687, Montfaucon aura certainement de longs entretiens avec son aîné : on n'en a pas trouvé (jusqu'ici) la preuve écrite et on n'a pas publié de lettres échangées entre eux avant le propre voyage de Montfaucon[17], mais cela s'explique aisément par le fait qu'ils résidaient tous les deux à Saint-Germain-des-Prés. Pour trouver de l'aide à Rome, Montfaucon sait pouvoir compter sur dom Claude Estiennot de la Serrée (1649-1699), procureur général de la Congrégation auprès du Saint-Siège depuis 1684 et dont Mabillon avait pu lui vanter le dévouement et l'efficacité. Les investigations dans les autres bibliothèques italiennes dépendaient à la fois du bon vouloir des bibliothécaires et de la compétence des copistes. Même là où les mauristes savaient s'appuyer sur le dévouement de leurs confrères bénédictins, ils avaient bien des déconvenues[18]. Enfin, en France, le réseau des monastères mauristes pourrait s' avérer de première importance, surtout à vrai dire pour les anciennes versions latines de certaines œuvres d'Athanase, comme la *Vita Antonii*[19].

Nous avons retracé dans les *Actes de Carcassonne*[20] les étapes du travail de recherche des témoins en vue de l'établissement du texte. Nous en reprenons les grandes lignes en nous limitant ici à l'édition d'Athanase :

1ère étape : établir, à partir des meilleures éditions existantes, une liste, aussi complète que possible des œuvres authentiques ou supposées d'Athanase, en notant soigneusement les varian-

[17] La plus ancienne des lettres (publiées) est celle adressée de Rome à Mabillon le 23 juin 1699, cf. les « Bibliographie et inventaire de la correspondance imprimée de [...] Montfaucon », publiés par D. O. Hurel dans les *Actes de Carcassonne* (cités *supra,* n. 6), t. II, p. 176.

[18] Voir la note de dom H. Leclercq (*Mabillon*, t. II, Paris 1955, p. 922, n° 712) à un extrait d'une lettre adressée de Parme par dom Benoît Bacchini à Mabillon (14 mars 1687).

[19] Trouvée à la Couture (Le Mans) et à Vendôme. Cf. « Montfaucon éditeur des Pères grecs », *Actes de Carcassonne* (cités *supra,* n. 6), t. I, p. 133.

[20] *Art. cit. (ibid.)*, t. I, p. 127-139.

tes des titres. Autrement dit, il s'agit d'établir une sorte de *Clavis*.

2e étape : mener une enquête dans toutes les bibliothèques de manuscrits. C'était une tâche plus difficile qu'aujourd'hui, parce que, sauf exception, celle de la Bibliothèque Chigi (1660), il n'existait pas alors de catalogues de catalogues.

Cette enquête avait deux objectifs principaux. D'abord répertorier le plus grand nombre possible de témoins de chaque texte ou de chaque groupe d'œuvres.

En second lieu, découvrir des pièces nouvelles, inédites, des *anecdota*. À défaut de pouvoir se déplacer, il est nécessaire de s'assurer le concours d'un lecteur compétent (souvent copiste en même temps). Une lettre pratiquement inédite du 13 novembre 1690, suivie de plusieurs autres, donne les directives suivantes à dom Cl. Estiennot, et à son socius, dom Jean Guillot :

- dresser une liste de tous les titres grecs, tels qu'ils figurent dans les manuscrits, tant des pièces « véritables que supposées » ;
- écrire la première phrase de chaque pièce, en notant les différences éventuelles entre les témoins ; au début de 1691, Montfaucon réclamera aussi les desinit[21] ;
- copier in extenso des pièces qui n'existent pas en manuscrits à Paris ;
- retrouver à la bibliothèque Barberini les collations laissées par Lucas Holste († 1661) – demande réitérée à la fin de 1691 –, et les faire recopier[22] ;
- confronter certains passages des éditions (notamment H. Commelin, Heidelberg 1600) et les manuscrits, et vérifier d'éventuelles annotations ou traces d'additions. De nombreuses œuvres sont citées, en particulier le prologue de la *Vie d'Antoine*, *l'Épître à Marcellinus* et la *Seconde apologie* et, s'agissant de cette dernière, c'est « plus pressé » que tout le reste[23] ;

[21] B.N.F., fr. 17701, fol. 99 (début 1691).
[22] B.N.F., fr. 17701, fol. 39r (13.X.1691).
[23] B.N.F., fr. 17701, fol. 40r (13.X.1691).

- repérer dans les manuscrits de Rome les lacunes éventuelles, certaines des témoins déjà consultés à Paris couvrent jusqu'à quinze lignes ;
- faire les mêmes opérations pour les pièces latines[24] ;
- effectuer des collations proprement dites, innombrables.

Le relevé de tant de textes ne va pas naturellement sans difficulté et, au moins une fois, le 10. X. 1695, Montfaucon montre un certain agacement devant le désordre des textes envoyés par dom J. Guillot : « Je vous prie de chiffer [sic] à l'avenir vos mémoires ; il y en a plusieurs autres que je n'ay peu rajuster qu'en devinant[25]. »

La tâche fut sans doute exténuante et les difficultés de l'entreprise furent vraisemblablement pour beaucoup dans la décision de Montfaucon de se rendre en Italie, sitôt l'édition de S. Athanase sortie des presses, au printemps 1698[26].

3e étape : la collation définitive à Saint-Germain. Celle-ci s'effectue à partir des éditions antérieures (*Athanasii opera* de Heidelberg 1600 et Paris 1627), d'ordinaire un moine lisant sur l'imprimé pendant qu'un confrère suit sur le manuscrit[27]. Le travail de critique textuelle s'enrichit de l'apport des anciennes versions latines, par exemple celle de la *Vie d'Antoine* d'Athanase.

[24] *Ibid.* Cf. nos *Traductions latines de Pères grecs. La collection du ms. Laurentianus San Marco 584* (...), Berne 1994 (Publications universitaires européennes, Série XV : Philologie et littérature classiques, 64), p. 60.

[25] Lettre du 10.X.1695 : E. Gigas, *Lettres inédites de divers savants de la fin du XVIIe et du commencement du XVIIIe siècle*, t. II/1 : *Lettres des bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur (1652-1700)* [...], Copenhague 1893, p. 234-235. Voir aussi une négligence relevée, Gigas, t. II/2, Copenhague 1893, p. 312. Le 23.I.1694, Montfaucon le complimentait : « Vous peignez si bien le grec que nous ferons imprimer sur votre copie » (fr. 17701, fol. 50r).

[26] Témoignage capital de Montfaucon dans une lettre à Magliabecchi, du 29.VII.1698 : Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et Montfaucon avec l'Italie*, t. III, Paris 1847, p. 23-24.

[27] Méthode déjà envisagée par dom Cl. Martin pour la comparaison entre le texte grec imprimé et la traduction latine des XVIe-XVIIe s. Cf. Schmitz, (art. cité *supra,* n. 8) p. 364 (lettre à dom Pouget, 7.XII.1685). Si l'édition est défectueuse ou le collaborateur inexpérimenté, la collation peut s'en trouver altérée.

Mais le plus difficile est d'opérer le départ entre les œuvres authentiques et « supposées ». Un commentaire sur les psaumes, que les éditions antérieures attribuaient à Athanase est restitué par Montfaucon à Théophylacte de Bulgarie[28] (XIIe s.). Enfin Montfaucon, à l'instar de certains de ses devanciers, étendit ses investigations à la tradition indirecte des auteurs : citations explicites chez d'autres écrivains, fragments des chaînes exégétiques, textes conciliaires, fragments de toute nature, dispersés chez des auteurs médiévaux, tel Euthyme Zigabène[29] (v. 1100).

4e étape : Le texte original une fois établi, il reste encore à rédiger en latin les introductions à chaque œuvre, les notes (dom Martin lui avait donné quelques directives à ce sujet) et à doter le texte original d'une nouvelle traduction latine fidèle, pour « tous les ouvrages ou l'ancienne n'estoit pas bonne[30] ». Celle-ci a dû maintes fois constituer un pensum, comme dom Michel Germain le laisse entendre à dom Érasme Gattola du Mont-Cassin : « *Sub praelo sudant* [les ouvriers d'Athanase] *revocata ad incudem novaque latinitate donata sanctissimi confessoris opera* »[31].

1. Parfois, et c'est un défaut, le lecteur moderne ne sait pas toujours ce que désigne l'expression « *vetus interpretatio* », et il semble que d'anciennes traductions du Haut Moyen-âge aient été retouchées malencontreusement[32].

Dans un souci pédagogique Montfaucon, qui dans sa jeunesse s'est passionné pour les ouvrages de géographie et les récits de voyageurs, établira une carte « du patriarchat d'Ale-

[28] *Athanasii Opera omnia,* t. II, p. IV.

[29] Cf. *ibid.,* t. I/2, p. 645 [bis] sqq., p. 1289-1292 et 1293 (fragments communiqués par J. Mill d'une part, et par les confrères mauristes d'autre part).

[30] Dom Cl. Martin avait à plusieurs reprises abordé la question de savoir s'il fallait corriger les traductions réalisées par les éditeurs précédents ou en faire une nouvelle. Cf. Schmitz (art. cité *supra,* n. 8), p. 264 (lettre du 7.XII.1685), 267 (8.VII.1686), 360 (9.VIII.1686).

[31] Lettre du 1er VIII.1693 ; Valéry (*op. cit. supra,* n. 26), t. II, p. 354-355.

[32] Cf. pour les *Ioannis Chrysostomi opera*, t. 10 (1732), p. 656.

xandrie pour éclaircir plusieurs endroits ou S. Athanase en parle[33]. »

Au fur et à mesure qu'avance l'édition d'Athanase, Montfaucon voit disparaître son collaborateur dom Jacques Lopin († 29. XII. 1693) et quelques semaines plus tard dom Michel Germain (23. I. 1694), le compagnon de voyage de Mabillon, qui était certainement à même de guider le « chef d'équipe » dans ses démarches auprès des bibliothécaires italiens.

Les personnes remerciées par Montfaucon, pour leur aide plus ou moins prolongée, quoique moins nombreuses que pour l'édition de Chrysostome, forme une liste assez longue :

Liste des personnes remerciées dans l'édition d'Athanase
(personnes physiques seulement, en italique, les mauristes)

E. Baluze, Athanase, I, p. xxxv ;
N. Clément : Athanase, I, p. xxxv ;
Mgr de Coislin : Athanase, I, p. xxxv ;
[N.] Desmarets : Athanase, I, p. xxxv ;
A. Durban : Athanase, I, p. xxxvi ;
Cl. Estiennot : Athanase, I, p. xxxvi ; II, p. [x^{v}] ;
G. Groddeck : Athanase, I, p. xxxvi ; cf. Wilhelm-Berlière, p. 112 ;
J. Guillot : Athanase, I, p. xxxvi ;
J. Lequien : Athanase, II, fol. biij^{r} et [x^{v}] (communication de notes du R.P. F. Combefis) ;
Abbé de Louvois (Camille Le Tellier) : Athanase, I, p. xxxv ;
Magliabecchi : Diarium, préface ;
Cl. Martin : Athanase, I, p. xxxvi ;
J. Mill : Athanase, I, p. xxxvi ; II, fol biij^{r} ;
L.-A. Muratori : Athanase, I, p. xxxvi ; II, p. [x^{v}] et 741 ;
E. Renaudot : Athanase, I, p. xxxv ;
Cl. Toinard : Athanase, II, fol. biij^{r} et [X^{r}].

Mais avec la mention des personnes remerciées à différents titres, on est déjà parvenu à la phase d'impression, que nous avons abordée dans les *Actes de Carcassonne*. Rappelons seulement qu'à la fin de 1693, le t. I/1 est déjà imprimé et que les

[33] Lettre du 12.XI.1690 à Estiennot, que nous avons publiée in extenso dans « B. de Montfaucon éditeur des Pères grecs » (*art. cit. supra,* n. 6), p. 152 (lettre p. 150-153). La carte se trouve au t. I/1 (1698), face à la p. XLII.

deux tomes suivants – I/2 et II – semblent presque achevés au printemps de 1696. C'est rapide, peut-être trop. Mais si Montfaucon avait attendu d'avoir la certitude morale de n'avoir omis aucun manuscrit ancien, il serait sans doute mort avant que le moindre texte fût imprimé. On le voit bien avec les vicissitudes survenues au XXe siècle à l'entreprise d'Opitz. Montfaucon était certainement conscient des insuffisances de son édition d'Athanase, mais il en souligne les mérites.

3. *Résultats*

Grâce à une bonne utilisation des éditions existantes, au concours du procureur dom Estiennot, à la communication enfin du catalogue de la Vaticane[34] et aux notes laissées par Luc Holste[35] († 1661), Montfaucon a amélioré notablement le texte d'Athanase. Une comparaison pièce par pièce entre celle de Montfaucon et les éditions antérieures serait fort instructive. On ne sait pas s'il en a lui-même publié une liste synoptique, comme il le fera plus tard pour Chrysostome[36] (parallèle avec les éditions de Savile et de Morel). En tout cas, sa moisson d'inédits ou de nouveaux témoins fut très inégale selon les catégories d'ouvrages. Montfaucon note vers la fin du *Diarium Italicum* [...] (Paris 1702)[37], à l'occasion de sa visite à la biblio-

[34] Catalogue reçu de la Bibliothèque Vaticane : avant le 12.XI.1690. Cf. Lettre de Montfaucon à Estiennot, « B. de Montfaucon éditeur des Pères grecs » (*art. cit. supra*, n. 6), t. I, p. 150 ; B. GAIN, « L'édition mauriste de S. Athanase : le dossier de quelques pièces latines », *Pères de l'Église au* XVIIe *siècle* (*op. cit. supra,* n. 10), p. 198 (art. p. 193-209).

[35] Holste (1596-1661), bibliothécaire du cardinal Francesco (il seniore) Barberini (1679) « avait collationné tous les Manuscrits de saint Athanase et [...] ses collations devaient être à la Bibliothèque Barberine. Si vous pouviez en avoir la communication et les faire copier, ce serait une bonne affaire » : lettre à Estiennot du 12.XI.1690, dans les *Actes de Carcassonne* (*op. cit. supra.*, n. 6), t. I, p. 150.

[36] *Actes de Carcassonne*, *ibid.*, t. I, p. 145, n. 86.

[37] P. 433. Voir P. PETITMENGIN, « Montfaucon, dom Le Maître et la *Bibliotheca bibliothecarum* », *Du copiste au collectionneur*. Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet, éd. par D. NEBBIAI-DALLA GUARDA et J.-F. GENEST, Turnhout 1998 (*Bibliologia* [...], 18), p. 556 (art. p. 537-584). Il s'agit donc du premier des séjours vénitiens des

thèque du procurateur de S. Marc de Venise (août 1698), Julius Justiniani : « Secundi tomi complectantis Apologias et Historica opera ne unum codicem in Italia reperi, nam ii rarissimi sunt ».

En 1695, alors que l'impression du t. I est déjà terminée, il rend compte de l'entreprise à dom Cl. Martin :

Montfaucon à dom Cl. Martin, à Paris, ce 31 juillet 1695 :

> [...] « Nous avons imprimé les bonnes pièces par ordre des tems. Voicy les pièces dont notre édition est augmentée : une épître du concile de Sardique, non imprimée ; la condamnation d'Arius, par S. Alexandre ; deux épîtres de S. Athanase, grecques et latines, tirées de la vie de S. Pachome ; une autre épître, seulement latine, de S. Athanase aux moines ; un excellent fragment latin d'une épître festale de S. Athanase, différente d'une autre qui est imprimée ; une oraison contre Apollinaire, venue de Rome, imparfaite à la fin ; une épître de Potamius, évêque de Lisbonne ; le traité de S. Athanase *de titulis Psalmorum*, imparfait ; un grand nombre de fragments de S. Athanase sur l'Écriture sainte, fort considérable et qui feront trente ou quarante feuilles d'impression pour le moins [...][38] ».

A fortiori, pour l'ensemble de l'œuvre d'Athanase, la moisson fut considérable, comme Montfaucon le souligne dans un *Rapport autographe* conservé à la Sorbonne, Bibliothèque Victor Cousin, et qu'a récemment publié A. Galliano :

> « Mes Révérends Pères,
>
> [68r] Il y a cinq ans que le très révérend Père Supérieur Général et nos Révérends Pères de la Diète me députèrent avec Dom Paul Bryois pour aller visiter les bibliothèques d'Italie, et y copier les ouvrages des Pères Grecs qui n'étoient point dans nos bibliothèques de France, que nous avions bien visitées avec d'entreprendre ce voyage. Le principal motif de nos recherches fut que, l'Italie étant beaucoup mieux pourveue

voyageurs. Cf. le calendrier établi par A. Galliano, Dom B. de Montfaucon, *Voyage en Italie – Diarium Italicum : un journal en miettes*, Genève 1987 (*Biblioteca del Viaggio in Italia*, 20), p. 40-45 et carte.

[38] H. Omont, « Montfaucon et l'édition des Pères grecs publiée par des Bénédictins », *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 82 (1922), p. 269-270.

de manuscrits grecs que la France, il paroissoit absolument impossible de donner les éditions des Pères Grecs avec l'exactitude et la perfection requise < s >, sans en avoir fait auparavant la révision, et en avoir tiré les pièces que nos bibliothèques ne pouvoient point fournir. L'issue a fait voir que nous ne nous étions point trompez dans l'espérance d'y faire une abondante moisson, et nous pouvons même dire avec vérité que le succès a surpassé nos attentes.

Je me crois obligé de rendre compte au très Révérend Père Général et à nos Révérends Pères de la Diète, par l'ordre de laquelle nous fîmes ce voyage, de ce que [68v] nous avons tiré de plus considérable des bibliothèques où nous avons eu entrée[...] De saint Athanase une vintaine d'ouvrages nouveaux, les plus considérables desquels sont : la relation du Concile d'Alexandrie tenu sous st Athanase pour la cause de Marcel d'Ancyre, qui contient une confession de foy faite au nom et par les légats du même Marcel[39], le Sermo Major de fide cité plusieurs fois par Theodoret[40], l'Epistre du même St. aux Moines d'Égypte sur la question si on peut prier dans l'église en la compagnie des hérétiques[41], l'histoire d'Étienne d'Antioche[42], celle de Paul de Samosate[43], etc.[44]. »

Le ton de Montfaucon reste modeste : il omet la découverte de la *Lettre à Maxime* (*CPG* 2100) faite à la Laurenziana. On ne doit pas oublier non plus que la contribution de Montfaucon à la redécouverte d'Athanase ne s'est pas arrêtée en 1698. En effet, dès son prochain ouvrage, la *Collectio nova* (t. II, Paris

[39] Peut-être *CPG* 2804 : *Expositio fidei* (PG 25, col. 200-208).

[40] *CPG* 2803, qui qualifie l'éd. de PG 26, col. 1264-1293 d'*inepte*. Sur la découverte faite à la Laurenziana, voir *Voyage en Italie*, (*op. cit. supra*, n. 37), p. 166-167.

[41] *CPG* 2126-2127. *Epistula* et *Historia arianorum ad monachos.*

[42] Nous ne voyons pas à quel ouvrage d'*Athanase* fait allusion Montfaucon. Surtout s'il s'agit bien de S. Étienne I d'Antioche (477-479), successeur de Pierre le Foulon, installé par Zénon à la place de Jean II Codonat et qui fut assassiné par les partisans d'Eutychès. Cf. J. Darrouzès, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques,* t. XV (1963), col. 1207.

[43] Allusion sans doute à l'*Ep. Dionysii ad Paulum Samosatenum*, *CPG* 1708, dont Montfaucon n'a édité que la version latine. Voir sur ce dossier nos *Traductions latines (op. cit. supra,* n. 24), p. 64-66.

[44] B. de Montfaucon, *Voyage en Italie* (*op. cit. supra,* n. 37), p. 51-52 (texte du manuscrit de Paris, Sorbonne, Bibliothèque Victor Cousin, N. 5, n. 36).

1706, p. 1-106), il publie une quinzaine de textes d'Athanase, ou qui lui sont attribués, parmi lesquels le *Sermo maior de fide* (p. 5-19) mentionné ci-dessus, texte qu'il améliorera encore dans la *Bibliotheca Coisliniana* (Paris 1715, p. 112 sqq.). Malgré ces compléments, le savant mauriste sait bien ce qui fait encore gravement défaut.

Dom Bernard avait formé dès 1695[45] le projet de se rendre en Orient, projet repris à Venise, à l'instigation du cardinal d'Estrées, abbé commendataire de Saint-Germain des Près, de se rendre en Dalmatie et aux Météores (le manque d'argent lui fit renoncer de pousser jusqu'à l'Athos[46]). « Je ne puis m'ôter de la teste, écrit-il en 1695, que les Épîtres festales de S. Athanase, qui étaient à mon avis le plus excellent de ses ouvrages, ne se trouvent encore quelque part[47] ». Il y reviendra v. 1720 dans son *Mémoire pour servir d'instruction à ceux qui cherchent d'anciens monumens dans la Grèce et dans le Levant » :* « Il y a très peu de manuscrits du corps des ouvrages de St Athanase. Si l'on trouvait ses É*pîtres festales,* qu'il a faites au nombre de quarante-sept, ce serait une riche découverte[48] ».

Du point de vue de la science moderne, une évaluation approfondie de l'apport de Montfaucon et le repérage des manuscrits connus – entrevus, consultés ou collationnés personnellement ou par un auxiliaire – supposerait :

1° Un pointage minutieux de tous les textes originaux d'Athanase édités par les prédécesseurs de Montfaucon ;

2° La lecture de la correspondance active et passive de Montfaucon de 1688 jusqu'à son départ pour l'Italie ;

3° Dépouiller l'« Apparatus in editionem S. Athanasii » (Paris, *Suppl. Gr.* 876), la « Vie de S. Athanase » (Paris, *fr.*

[45] Lettre à dom Claude Martin du 31 juillet 1695, publiée par H. Omont, *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 83 (1922), p. 269 (art. p. 269-271). Cf. *supra*, n. 38.

[46] Texte publié après la mort de Montfaucon (21.XII.1741) d'abord dans le *Mercure de France,* janvier 1742, p. 60-78, puis par H. Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux* XVII*e et* XVIII*e s.* (Collection de documents inédits sur l'histoire de France) : « Projets des bénédictins », p. 413.

[47] Omont (*art. cit. supra*, n. 38), p. 270.

[48] Omont (*op. cit. supra*, n. 46), p. 418. Les Lettres festales (*CPG* et *CPGSup* 2102) ont presque toutes disparu en grec ; des fragments importants subsistent en syriaque, copte et arménien.

17233), relever le *Syllabus codicum (quibus ... usi sumus ...), PG* 26, 1449-1452 et 28, 19-22. Voir aussi H. G. Opitz (*op. cit. supra*, n. 15), p. 54 (« R-S Sammlung »), p. 57 (= *S*), p. 61, 75, 81, 87 ; p. 93-95 : mention ou liste de quelques témoins utilisés par Montfaucon pour telle ou telle œuvre.

4° Le relevé exhaustif des manuscrits signalés dans le *Diarium*[49], la *Palaeographia Graeca* (Paris 1708, par ex. p. 110), la *Bibliotheca Coisliniana*, trois ouvrages pourvus d'index détaillés. Même la *Bibliotheca Bibliothecarum*, malgré la date tardive de sa publication (Paris, 1739) ne devrait pas être négligée, car certains catalogues sont parvenus à Montfaucon dans les premières années du XVIIIe siècle. On s'apercevrait sans doute, comme nous avons pu le constater à propos de l'édition de Basile[50] par dom Julien Garnier, qu'indirectement les mauristes avaient une information beaucoup plus vaste que ne le laisseraient croire les mentions de manuscrits dans les introductions ou les notes de leurs éditions. Leurs équipes ont dû faire une sélection sévère (dont les spécialistes peuvent de nos jours, il est vrai, discuter le bien-fondé), sauf quand il s'agissait de publier des pièces ou fragments inédits : la publication de ceux-ci les récompensait amplement de leur peine et contribuait à rassurer les imprimeurs sur les risques de ces entreprises.

[49] Il faudrait même remonter à l'*Iter Italicum* (1687) de Mabillon. Ainsi l'importance du Laur. San Marco 584 (s. IX 3/3), connu de Mabillon, puis de Montfaucon, leur a échappé. Le peu d'intérêt du premier aurait-il entraîné une attitude semblable de la part du second ? Cf. nos *Traductions latines* (*op. cit. supra,* n. 24), p. 33.

[50] « En marge de l'édition bénédictine de saint Basile », *art. cit. supra,* n. 1.

Résumé

Les *Opera* d'Athanase inaugurent, sous l'impulsion de dom Cl. Martin, la série d'éditions des Pères grecs, avec une équipe très réduite ; mais son responsable fait preuve d'une remarquable méthode pour diriger un travail réalisé, pour une part, à Rome. Conscient, même avant son voyage en Italie (1698-1701), des lacunes de sa documentation grecque à Paris et en France pour cet auteur, Montfaucon cherche à les atténuer et il donnera des compléments à son édition en 1706 et 1715.

Three Historical Problems in the *Apologia Secunda* of Athanasius

by
Peter Van Nuffelen
(*Leuven - Exeter*)

This paper addresses three problems in the early career of Athanasius of Alexandria (328-373). The first concerns *Apologia Secunda* 59.3, which is traditionally used to date the reintegration of the schismatic Melitians in the Alexandrine church, on the terms decided by the council of Nicea (325). I will show that the text does not offer any evidence to date this fact. The second part argues that the synod of Antioch of ca. 332-334, supposed on the basis of *Apologia Secunda* 65.4 to have assisted the censor Dalmatius in the trial of Athanasius, did not take place. The third part reconsiders the numerous Antiochene synods allegedly convened in 338-341 by the Eusebians to counter Athanasius' return to his see after his first exile (cf. *Apologia Secunda* 21-35). I argue that only a council that was held early in 339 to ordain Gregory bishop of Alexandria, and the Dedication council of January 341 are securely attested.

1. *Melitius' compliance with the decisions of Nicea*

In his *Apologia Secunda*, of which the first version is dated to 352/3,[1] Athanasius writes:

[1] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle (328-373)* (Collection de l'École française de Rome 216), Rome, 1996, 826. T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, Cambridge (Mass.) – London, 1993, 193 dates the addition of chapters 59-88 to 344, but his reconstruction seems rather improbable.

> ταῦτα δὲ πράττοντος τοῦ Μελιτίου γέγονε καὶ ἡ αἵρεσις. ἀλλ' ἐν τῇ συνόδῳ τῇ κατὰ Νίκαιαν ἡ μὲν αἵρεσις ἀνεθεματίσηη καὶ οἱ Ἀρειανοὶ ἐξεβήθησαν, οἱ δὲ Μελιτιανοὶ ὁπωσδήποτε ἐδέχθησαν· οὐ γὰρ ἀναγκαῖον νῦν τὴν αἰτίαν ὀνομάζειν· οὔπω γὰρ πέντε μῆνες παρῆλθον, καὶ ὁ μὲν μακαρίτης Ἀλέξανδρος τετελεύτηκεν, οἱ δὲ Μελιτιανοὶ δέον ἠρεμεῖν καὶ χάριν ἔχειν, ὅτι κἂν ὅλως ἐδέχθησαν, οἱ δὲ κατὰ τοὺς κύνας οὐκ ἐπιλαθόμενοι ὧν ἐξήρασαν πάλιν τὰς ἐκκλησίας ἐτάραττον.

> "While Melitius was doing this, the Arian heresy also had arisen. But in the council of Nicea, while the heresy was anathematised, and the Arians were cast out, the Melitians on whatever grounds were received; for it is not necessary now to mention the reason. But five months had not yet passed, and the blessed Alexander died; the Melitians, who ought to have remained quiet and to have been grateful that they had been received back at all, like dogs unable to forget their vomit (cf. 2 Pe 2.22), began again to disturb the churches."[2]

At first sight, Athanasius seems to be saying that his predecessor Alexander died five months after the synod of Nicea (summer 325). As the death of Alexander is securely dated to 17 April 328,[3] this is certainly wrong. After a seminal study by Otto Seeck in 1897,[4] scholars have in general taken this error as a sign that Athanasius meant something else than he seems to. According to Seeck, the five months refer to a second session of the council of Nicea, held in November 327, during which the Melitians were reintegrated in the church and Arius was re-accepted. The hypothesis of a second session has been widely discussed, sometimes rejected and often re-

[2] Athanasius, *Apologia Secunda* 59.3. Tr. A. Robertson, *Nicene and Post-Nicene Fathers,* slightly adapted.

[3] Syriac index of the festal letters, pr., cf. A. Martin – M. Albert, *Histoire "acéphale"* et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, Paris, 1985 (Sources chrétiennes 317), 227.

[4] O. Seeck, 'Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 17 (1897), 1-71, 319-362, 69-71, 358-362.

stated.[5] In this discussion, two main interpretations of *Apologia Secunda* 59.3 have been put forward.

On the one hand, scholars who accept the hypothesis of a council in the aftermath of Nicea – be it held in Nicea or, as some have argued,[6] in Nicomedia – consider that Athanasius is referring covertly to this council held at the end of the year 327 or early in 328. The council was held, so they presume, in order to put an end to the Melitian schism and to reaccept Arius and Euzoius.[7] They use Athanasius' statement to date the council about five months before Alexander's death.

Other scholars take this passage not as a reference to the *Nachsynode* of Nicea, which treated also the question of Arius' return, but only to the reintegration of the Melitians in the Egyptian church. Only five months before the death of Alexander, Melitius would have complied with the decisions of Nicea and offered a list of his adherents to Alexander, so that they could be reintegrated in the hierarchy.[8]

Two important events related to the decisions of Nicea are thus currently dated with Athanasius, *Apologia Secunda* 59.3 as sole evidence : the reintegration of Arius in the church during

[5] See the overview of R. LORENZ, 'Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327)', *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 90 (1979), 22-40.

[6] T. D. BARNES, *Athanasius* (op. cit. note 1), 26 ; ID., 'Constantine's Speech to the Assembly of the Saints : Place and Date of Delivery', *The Journal of Theological Studies,* 52 (2000), 26-36 ; B. BLECKMANN, 'Ein Kaiser als Prediger : Zur Datierung der konstantinischen "Rede an die Versammlung der Heiligen"', *Hermes*, 125 (1997), 183-202.

[7] T. D. BARNES, 'Emperors and Bishops, A.D. 324-344. Some Problems', *American Journal of Ancient History*, 3 (1978), 53-75, 60-61 ; ID., *Athanasius* (op. cit. note 1), 17-19, 26 ; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988, 174-178 ; L. W. BARNARD, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, Bern, 1992 (European University Studies. Series 23 : Theology, 467), 106.

[8] G. LOESCHKE, 'Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus', *Rheinisches Museum*, 55 (1906) 34-77, 45-49 ; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'église*, Vol. II, Paris, 19115, 166 n. 2 ; G. BARDY, 'Sur la réitération du concile de Nicée', *Recherches de science religieuse*, 23 (1933), 430-450, 432-434 ; K. LORENZ, 'Das Problem' (op. cit. note 5) 27 ; C. LUIBHÉID, 'The Alleged Second Session of the Council of Nicaea', *The Journal of Ecclesiastical History*, 34 (1983), 165-174, 172 ; A. MARTIN, *Athanase* (op. cit. note 1), 313 n. 17. For a discussion of this date, see also H. HAUBEN, 'Le catalogue mélitien réexaminé', *Sacris Erudiri,* 31 (1989-1990), 155-167, 155 n. 3.

the so-called second session of Nicea (or the council of Nicomedia), and the return of the Melitians to the Egyptian church. The passage does not, however, offer support for any of these hypotheses, as an analysis of the text will show.

a. Athanasius' error

In the second sentence of the passage quoted, Athanasius offers a résumé of the decisions of Nicea (325): Arius was condemned and the Melitians were allowed to re-enter the church. The μὲν – δὲ construction implies that both measures belong together and were both taken at the council of Nicea.

This interpretation is confirmed by an almost identical passage in the church history of Sozomen (ca. 400-450), probably based upon the 'Alexandrine Collection', a collection of texts documenting the struggle of Athanasius against his double enemy, the Melitians and the Arians, a collection of which the *historia acephala* is the most famous piece:[9]

> ἐπεὶ γὰρ ἐν τῇ συνόδῳ τῇ κατὰ Νίκαιαν ἡ μὲν Ἀρειανὴ αἵρεσις παντάπασιν ἀπεκηρύχθη, οἱ δὲ τὰ Μελιτίου φρονοῦντες ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις ἐδέχθησαν, ἐπανελθόντι Ἀλεξάνδρῳ εἰς Αἴγυπτον παρέδωκε Μελίτιος τὰς ἐκκλησίας, ἃς παρανόμως ὑφ' ἑαυτὸν ἐποιήσατο, καὶ ἐν τῇ Λύκῳ διῆγε. μετ' οὐ πολὺ δὲ μέλλων τὸν βίον τελευτᾶν Ἰωάννην τινὰ τῶν αὐτῷ συνήθων παρὰ τὸ δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου κατέστησαν ἀντ' αὐτοῦ καὶ πάλιν αἴτιος ἀταξίας ταῖς ἐκκλησίαις ἐγένετο.
>
> "The Arian heresy had been positively condemned by the council of Nicea, while the followers of Melitius had been admitted into communion under the stipulations above stated.

[9] For a partial reconstruction of this collection and Sozomen's use of it, see P. Van Nuffelen, 'La tête de l'"histoire acéphale"', *Klio*, 84 (2002), 125-140; and Id., *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et Sozomène* (Orientalia Lovaniensia Analecta 142, Leuven, 2005, Appendix III. For earlier work on this collection see W. Telfer, 'The Codex Verona LX(58)', *The Harvard Theological* Review, 36 (1943), 169-246; Id., 'St. Peter of Alexandria and Arius', *Analecta Bollandiana*, 67 (1949), 117-130; T. Orlandi, 'Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.', *Vetera Christianorum*, 11 (1974), 269-312; A. Martin – M. Albert, "*Histoire acéphale*" (op. cit. note 3).

> When Alexander returned to Egypt, Melitius delivered up to him the churches whose government he had unlawfully usurped, and returned to Lycopolis. Not long after, finding his end approaching, he nominated John, one of his most intimate friends, as his successor, contrary to the decree of the Nicene Council, and thus he became anew cause of discord for the churches."[10]

As this parallel with Sozomen shows, Athanasius only gives an account of the decisions of Nicea, singling out that the Arians were condemned and the Melitians re-accepted on some conditions. As a consequence, one cannot argue that Athanasius conflated two different episodes, one belonging to 325 (the condemnation of Arius) and another belonging to 327 (the reintegration of Melitius).[11] Both measures mentioned by Athanasius belong together and are part of the decisions of Nicea.

After the résumé of Nicea, Athanasius jumps to the death of Alexander, dated five months later. His death was the starting-point for the Melitians to dispute the *modus vivendi* that was decreed by Nicea. The text itself does not offer a clue as to what the "five months" are referring. As a matter of fact, it permits only one interpretation, obviously in contradiction with firm established facts: five months separated Nicea from the death of Alexander. Although it is clearly a mistake, this is what some readers of Athanasius understood. The church historian Theodoretus (ca. 450) writes, based upon *Apologia Secunda* 59.3:

> Ἀλεξάνδρου τοῦ θαυμασίου πρεσβύτου, ὃς τὴν Ἀρείου κατηγωνίσατο βλασφημίαν, τοῦ βίου τὸ τέρμα κατειληφότος μετὰ μῆνας πέντε τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου (...).
>
> "Alexander, that admirable bishop, who had successfully withstood the blasphemies of Arius, died five months after the council of Nicea (...)."[12]

[10] Soz. 2.21.1-2. Tr. A. C. Zenos, *Nicene and Post-Nicene Fathers*.

[11] This is the interpretation of T. D. Barnes, 'Emperors' (op. cit. note 7) 61 n. 54; Barnard, *Studies* (op. cit note 7), 106.

[12] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 1.26.1.

Other authors also situate the death of Alexander immediately after the council of Nicea. The *Continuatio Eusebii Antiochiensis*, a continuation of Eusebius' chronicle up to 350 reconstructed by R. W. Burgess, puts the council of Nicea in 327 and the death of Alexander in the next year.[13] Epiphanius of Salamis puts the death of the Alexandrine bishop in the year after the condemnation of Arius.[14] The church historian Socrates (ca. 380/390-after 439) does the same.[15]

Thus, the error of Athanasius is not unique. This fact, of course, does not explain it, but it allows us at least to see that another interpretation than an error is not necessarily wanted.

b. The date of Melitius' compliance

As the text itself does not give a clue to what the "five months" refer, the two hypotheses mentioned above can only be substantiated by external evidence. This is not the case.

I will not discuss here the evidence for the so-called *Nachsynode* of Nicea, supposed to be held late in 327 or early in 328. The best discussion to date is that of K. Lorenz, who meticulously demonstrated that the evidence traditionally adduced for it is slight and contradictory.[16] He still accepts however that a very small local synod was held in November 327 to re-

[13] R. W. Burgess, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, 1999 (Historia Einzelschriften 135), 167.

[14] Epiphanius, Panarion 69.11.4. Cf. also 68.7.1.

[15] Socrates, Historia ecclesiastica 1.15.1. It is not impossible that Socrates used Athanasius, Apologia Secunda 59.3 as a source for this passage.

[16] K. Lorenz, 'Das Problem' (op. cit. note 5). See also P. Van Nuffelen, *Un héritage* (op. cit. note 9), chapter 5. One must note, for example, that the council held after Nicea to discuss some Egyptian problems, according to Eusebius, *Vita Constantini* 3.23, cannot be identified with the one held in Nicomedia and mentioned by Philostorgius, Historia ecclesiastica 2.7 (as done by T. D. Barnes, 'Emperors' [op. cite. note 7] 61). Constantine participated in the first, but not in the second. Moreover, none of these sources mention that Arius was re-accepted during one of these councils, as the Nachsynode of Nicea supposedly did. Jerome, *Dialogus adversus Luciferianos* 19-20, who seems to suggest that Arius and Euzoios were already re-accepted in Nicea, is too muddled to allow any conclusions at all, as shown by M. Simonetti, *La crisi ariana nel iv secolo*, Rome 1975 (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), 120 n. 68. Identifying all these different episodes seems methodologically unsound.

integrate Arius. Other scholars, like Annik Martin, have advanced arguments against the existence of the *Nachsynode*.[17] I stress a single point here: the dating of the *Nachsynode* to late in 327 is only based on *Apologia Secunda* 59.3. Since we have shown that this passage does not allude to another council than Nicea, this dating is purely hypothetical. If one accepts a later date for the *Nachsynode*, early 328, *Apologia secunda* 59.3 certainly cannot refer to this synod, because that date does not square with the period of five months before Alexander's death. This implies that there is no external evidence to date the supposed *Nachsynode*.

According to the other interpretation, the five months would refer to the period between the compliance of the Melitians with the decisions of Nicea and the death of Alexander. The council ordered that the Melitians had to hand over their churches to the orthodox although they were to keep their position in the hierarchy on the condition of a 're-ordination'.[18] Only five months before Alexander's death, Melitius is supposed to have handed over a list of his clergy to the bishop of Alexandria.[19]

[17] A. Martin, 'Le fil d'Arius: 325-335', in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 84 (1989), 297-333. See also C. Luibhéid, 'The Alleged Second Session' (op. cit. note 8).

[18] This is the interpretation of H. Hauben concerning the μυστικότερα χειροτονία developed in 'La réordination du clergé mélitien imposée par le concile de Nicée', *Ancient Society*, 18 (1987), 203-207. This approach was critized by A. Martin, 'Les conditions de la réadmission du clergé mélitien par le Concile de Nicée', *Ancient Society*, 20 (1989), 281-290, but her critique was rebutted by H. Hauben, 'Das Konzil von Nicaea (325) zur Wiederaufnahme der Meletianer. Versuch einer Text- und Strukturanalyse', in: *TIMAI J. Triantaphyllopoulos*, Athens 2000, 357-379. In support of Hauben's interpretation, it can be adduced that the decision of Nicea concerning the Novatians probably imposed a comparable 're-ordination': see M. Wallraff, 'Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten', *Zeitschrift für Antike und* Christentum, 1 (1997), 251-279, 258 n. 25: "Die wahrscheinlichste Lösung scheint mir daher zu sein: Die Synode beschließt, "daß sie, wenn ihnen die Hand [zur Ordination] aufgelegt wird, im Klerus bleiben können."'"

[19] Athanasius, *Apologia Secunda* 71.6. On this catalogue, see H. Hauben, 'Le catalogue' (op. cit. note 8); Id., 'Jean Arkhaph, évêque de Memphis, dans le catalogue mélitien', in: A. Schoors – P. Van Deun (ed.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Louvain, 1994 (Orientalia

Contrary to what is often said, Apologia Secunda 59.3 does not offer evidence for this fact. I cannot take the phrase "the Melitians on whatever grounds were received" as a reference to this event, because it concerns, as we have shown, the decisions of Nicea.

As a matter of fact, the passage of Sozomen, as I have said probably based upon Alexandrine sources[20], points to an early date for the remittal of the Melitian churches to Alexander. The church historian writes that ἐπανελθόντι Ἀλεξάνδρῳ εἰς Αἴγυπτον παρέδωκε Μελίτιος τὰς ἐκκλησίας. The most natural interpretation of this sentence is that Melitius transferred the churches to Alexander as soon as the latter returned to Egypt. Alexander probably did so soon after the end of the council, so the transfer of the churches is most likely to be put in the autumn of 325.

Of course, one could dispute the evidence offered by Sozomen, claiming that ἐπανελθόντι Ἀλεξάνδρω does not imply a clear statement of time. Although not impossible, it remains a very unlikely interpretation of the text. If Sozomen's evidence is dismissed, there is no indication at all concerning the date of Melitius' compliance with the decisions of Nicea. In that case it can only be dated between the council of Nicea (summer 325) and the death of Alexander (17 April 328).

Other events related to the Melitians in this period do not help us very much. Sozomen writes that shortly after the council of Nicea, Melitius, feeling his death approaching, designated John Arkhaph as his successor at the head of the Melitians. This caused a new round of animosity with the official Egyptian church.[21] Curiously, Athanasius, who dates the beginning of the new troubles with the Melitians after the death of Alexander, ignores this event.[22] Eusebius of Caesarea alludes in his *Vita Constantini* also to problems in Egypt after

Lovaniensia Analecta 60), 23-33; Id., 'John Arkhaph and "the Bishop" (Athan., Apol. Sec. 71.6). A Reassessment', *Ancient Society*, 30 (2000), 271-275.

[20] See above note 9.

[21] Sozomen, *Historia ecclesiastica* 2.21.2. Cf. Epiphanius, *Panarion* 68.5.1, whose pro-Melitian source blames Alexander for this.

[22] Athanasius, *Apologia Secunda* 59.3.

Nicea: "Among the Egyptians alone the mutual bitterness remained undiluted, so that the Emperor was troubled yet again, though still not roused to anger. So with every deference he addressed them as 'fathers' or rather as 'prophets of God', summoned them a second time, again mediated tolerantly between the same people, and again honoured them with gifts. He also announced the arbitration through a letter, and to ratify the decrees of the council he set a seal upon them."[23] But Eusebius is so vague in this passage that it is difficult to see what he would be exactly talking about.

Two options are left. I can accept Sozomen's evidence and date the remittal of the Melitian churches in autumn-winter 325. If we do not, we can only date the event between summer 325 and 17 April 328. At any rate, there is no reason to claim that it happened towards the end of 327 and to venture into speculations concerning the reasons of the supposed delay.[24]

c. Conclusion

Athanasius, *Apologia Secunda* 59.3 situates erroneously the death of his predecessor Alexander five months after Nicea (325). Probably Athanasius committed an error for some unknown reason, although it should be stressed that this error is not unique and also found in other independent sources like Epiphanius of Salamis and the *Continuatio Antiochiensis Eusebii*. As a consequence, this passage does not offer independent evidence for the supposed so-called second session of Nicene council in 327. Neither does it give a date for the remittal of the Melitian churches by Melitius to Alexander, mostly dated in autumn-winter 327. Drawing on a passage of Sozomen, we have shown that Melitius probably gave his list of churches to Alexander soon after the council of Nicea, in the autumn of 325.

[23] Eusebius, *Vita Constantini* 3.23. Tr. S. Hall – A. Cameron. Maybe this passage should be connected with the letter of Constantine to John, copied by Athanasius, *Apologia Secunda* 70.

[24] See e.g. A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 312-317.

2. *Dalmatius' court in Antioch (ca. 332-334)*

The first years of Athanasius' episcopal career were marked by the challenge of his election by the Melitians, who were joined by the party around Eusebius of Nicomedia, the so-called Eusebians. Athanasius' enemies accused him several times before the emperor. After a first acquittal at a hearing in Psamathia (end of 331- early 332), Athanasius was convoked for a trial in Antioch before the censor Dalmatius on the accusation of having killed the bishop Arsenius. The only source for this event is Athanasius, *Apologia Secunda* 63-65, as the church historian Socrates merely summarises what the bishop of Alexandria wrote.[25]

It is widely accepted that the court of Dalmatius was assisted by a council of bishops, which was summoned for the occasion by the emperor Constantine and is supposed to have functioned as a *concilium* for the imperial judge. Dalmatius would not have been bound by their advice, but he would felt obliged to follow it.[26] This interpretation is based on the following sentence of Athanasius:

> γράψαντος γάρ μου τῷ βασιλεῖ ὅτι Ἀρσένιος εὑρέθη, καὶ ὑπομνήσαντος αὐτὸν περὶ ὧν ἤκουσεν ἐν τῇ Ψαμαθίᾳ Μακαρίου τοῦ πρεσβυτέρου χάριν, ἔπαυσε μὲν τὸ δικαστήριον τοῦ κήνσωρος, ἔγραψε δὲ καταγινώσκων τὴν συκοφαντίαν τῶν καθ' ἡμῶν γενομένων καὶ τοὺς περὶ Εὐσέβιον ἐρχομένους εἰς τὴν Ἀνατολὴν καθ' ἡμῶν ἐκέλευσεν ὑποστρέψαι.
>
> "For when I wrote to the Emperor, that Arsenius was discovered, and reminded him of what he had heard in Psamathia

[25] Socrates, *Historia ecclesiastica* 1.27.19-21.

[26] E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Gesammelte Schriften 3), Berlin, 1959, 199; H.-G. Opitz, *Athanasius Werke. 2: Die Apologien,* Berlin, 1934, 144; K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht: Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn, 1975 (Antiquitas. Reihe 1: 21), 63-65; D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*, London 1991 (Christianity and Judaism in Antiquity 6), 134; T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cit. note 1) 21; A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 353. L. Barnard, *Studies* (op. cit. note 7), 111 is silent on the subject.

> concerning Macarius the presbyter, he stopped the proceedings of the Censor's court, and wrote condemning the proceedings against me as calumnious, and commanded Eusebius and his fellows, who were coming into the East to appear against me, to return."[27]

What was the role of "Eusebius and his fellows"? The church historian Socrates is not of much help. He writes: Dalmatius "summoned Eusebius and Theognis, so that Athanasius be judged in their presence."[28] He has only restated what Athanasius already wrote. He probably added Theognis of Nicea because in his first book this bishop functions as the shadow of Eusebius of Nicomedia: wherever the latter is assailing Athanasius, the former is helping him. So it is not certain that Theognis really was among the bishops coming to Antioch.[29]

From Athanasius' account we can understand that Eusebius and his followers were those who introduced the accusation of murder against Athanasius, which lead to the installation of the court of Dalmatius. This is confirmed by other passages of the *Apologia Secunda*.[30]

This evidence cannot be reconciled with the assumption that these same bishops were to take seat as a *concilium* to the court. A *concilium* counsels the judge; it would be very remarkable that the accusers would be allowed to take seat in the *concilium*. The Eusebians were not summoned to participate in Dalmatius' *concilium*, but to substantiate the accusations they brought against Athanasius.

As there is no evidence for the existence of a *concilium*, the procedure followed in Antioch was probably the same as the earlier one in Psamathia: the emperor simply exercised his ju-

[27] Athanasius, *Apologia Secunda* 65.4. Tr. A. Robertson, *Nicene and Post-Nicene Fathers*.

[28] Socrates, *Historia ecclesiastica* 1.27.21: ἔπεμπεν δὲ καὶ Εὐσέβιον ἅμα Θεογνίῳ, ἵνα ἐπὶ παρουσίᾳ αὐτῶν κρίνοιτο Ἀθανάσιος.

[29] K. M. Girardet, *Kaisergericht* (op. cit. note 26) 63 accepts Theognis' presence.

[30] Athanasius, *Apologia Secunda* 65.5 (ὅτι μὲν κατηγόρησαν ...), confirmed by 63.4 (κἀκεῖνοι κοινοῦνται τοῖς περὶ Εὐσέβιον καὶ λοιπὸν συντίθεται παρ' αὐτῶν ἡ συκοφαντία...).

dicial powers. The only difference was that now Constantine had delegated his powers to his brother Dalmatius.[31] In Psamathia, Melitian bishops came to accuse Athanasius.[32] In Antioch the Eusebians were summoned to do the same.

A last remark concerning the date of this trial. It must have taken place after the hearing in Psamathia of end 331/beginning 332[33] and before the council of Caesarea which was convoked in the spring of 334.[34] Two arguments have been put forward to date Dalmatius' court more precisely. Sozomen dates the council of Caesarea 30 months before that of Tyre, which cannot be correct, as the latter was held in July-September 335.[35] If one admits that these 30 months refer to Antioch and not to Caesarea, it can be dated in the first three months of 333.[36] This reasoning is purely hypothetical and can hardly claim to offer a firm date. Moreover, there was no synod in Antioch to try Athanasius.

On the other hand, Athanasius styles Dalmatius a censor. The first certain attestation of this title is in the *Continuatio Antiochiensis Eusebii*, composed around 350. Its entry for 334 says that Dalmatius, the son the homonymous censor, became

[31] The difference seen between the two trials by K. M. Girardet, *Kaisergericht* (op. cit. note 26) 57-65 does not seem justified. For the trial in Psamathia, see D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career* (op. cit. note 26), 104-118.

[32] Athanasius, *Apologia Secunda* 60.2: see K. M. Girardet, *Kaisergericht* (op. cit. note 26) 60.

[33] For the date, see index to festal letter IV (332), with the remarks of A. Martin – M. Albert, "*Histoire acéphale*" (op. cit. note 3) 351 n. 38. See also P. Van Nuffelen, 'Les lettres festales d'Athanase d'Alexandrie: les "erreurs" chronologiques de l'Index syriaque', *Revue de Études Augustiniennes*, 47 (2001), 85-95, 95.

[34] See P. Lond. VI 1913. There is no reason to identify the council of Caesarea with the trial held in Antioch, as does T. D. Barnes, 'Emperors' (op. cit. note 7) 62; Id., *Athanasius* (op. cit. note 1) 21, followed by D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career* (op. cit. note 26) 134: see A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 352 n. 44.

[35] Sozomen, Historia ecclesiastica 2.25.1.

[36] D. W. H. Arnold, *The Early Episcopal Career* (op. cit. note 26) 131; A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 359 n. 68.

Caesar.[37] So in 334 Dalmatius was already censor. But the entry does not preclude that he was it earlier. T. D. Barnes has argued on the basis of the absence of the title censor in the consular dating of P. Oxy. XIV 1716 (4 April 333) that the title was only conferred to Dalmatius after that date.[38] This might be true, but there is no obvious reason why the title of censor should be mentioned in the consular dating.

In conclusion, none of the arguments in favour of a more precise dating are watertight. In absence of a secure dating it is preferable to leave the question open and to date the trial in Antioch between early 332 and summer 334 – a trial for which no synod of bishops was convoked in order to assist the judge as a *concilium*.

3. *Athanasius' account of the synods of Rome and Antioch (341)*

Athanasius' second exile (339-346) must be reconstructed mainly on the basis of his own writings. A very important place is occupied by the events leading to the pro-Athanasian synod of Rome of 341 and its Eusebian counterpart in Antioch in the same year. In this section we will concentrate on the different Antiochene synods which the Eusebians are supposed to have convoked in 338-341. I will show that only the Dedication Council of January 341 and a council early in 339 are attested in the sources.

When Athanasius returned to Alexandria from his exile in Trier (his arrival in Alexandria is variously dated to 23 November 337[39] or 338[40]), his Eusebian enemies reacted with several letters sent to the emperors and the churches. Julius of

[37] See R. W. Burgess, *Studies* (op. cit. note 13) 216. Annik Martin's argument (*Athanase* [op. cite note 1] 352 n. 44) that the title occurs already in 333, seems to be circular, as it is based upon her dating of Dalmatius' court to 333.

[38] T. D. Barnes, 'Emperors' (op. cit. note 7) 62.

[39] T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cite note 1) 34-36; A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 394 n. 7, both with earlier literature.

[40] L. W. Barnard, 'Did Athanasius know Antony?', *Ancient Society*, 24 (1993) 139-149; P. Van Nuffelen, 'La tête' (op. cit. note 9) 130-134; Id., 'les erreurs' (op. cit. note 33) with older literature.

Rome received a letter, transmitted by Macarius, Martyrius and Hesychius. Their embassy is to be dated in 338 or early 339. In Rome the Eusebian delegation met envoys from Athanasius and reached with them an informal agreement concerning the need of a council, to be presided by Julius, in order to judge Athanasius' case. On 22 March 339 Gregory, the Arian substitute of Athanasius entered Alexandria. Shortly afterwards, after Easter 339 (15 April), Athanasius fled to Rome.[41] After Athanasius' arrival in the capital, Julius of Rome sent two presbyters, Helpidius and Philoxenus, to the Eusebians in Antioch with an official invitation for a council. In the end the Eusebians did not show up but a letter from a council of Antioch, brought back by Helpidius and Philoxenus, explained their reasons. Athanasius quotes in his *Apologia Secunda* (21-35) the long reply of Julius of Rome to this letter.

a. The Dedication council of Antioch (January 341)

The council of Antioch from which Helpidius and Philoxenus brought back a letter, has been variously dated to 340,[42] January 341,[43] and summer 341.[44] It can be shown that the first

[41] Syriac index of the festal letters of Athanasius, XI (339), with the remarks of A. Martin – M. Albert, "*Histoire acéphale*" (op. cit. note 3) 83-89.

[42] H.-G. Opitz, *Athanasius' Werke* (op. cit. note 26) 102 l. 13; H. Lietzmann, 'Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius', in H. Lietzmann, *Kleine Schriften*, Berlin, 1958 (Texte und Untersuchungen 67), 251-258; C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Paris, 1976 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224), 187-207; R. P. C. Hanson, *The Search* (op. cit. note 7) 266; A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 415-422.

[43] T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cit. note 1) 59; W. Schneelmelcher, 'Die Kirchweihsynode von Antiochien 341', in A. Lippold, *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag am 18. Oktober 1977 dargebracht von Kollegen und Schülern*, Bonn, 1977, 319-346, 330.

[44] E. Schwartz, *Zur Geschichte* (op. cit. note 26) 296, 310; H.-G. Opitz, *Athanasius' Werke* (op. cit. note 26) 108; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 19743, 343-346; L. W. Barnard, *Studies* (op. cit. note 7) 65; R. P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford, 2000 (Oxford Early Christian Studies), 69; K.-M. Girardet, *Kaisergericht* (op. cit. note 26) 80; R. Klein, *Constantius*

and third date are wrong and that the council must be identified with the Dedication Council of January 341.

According to Julius' letter, Helpidius and Philoxenus had to wait a long time before getting an answer from the Eusebians: until "this January".[45] This can only refer to January 341, because Julius gives a second indication: Athanasius had been waiting 18 months for the arrival of his adversaries,[46] and then the council went ahead without them. Helpidius and Philoxenus returned a while before the council of Rome was due to start, and Julius kept their letter some time for himself, but this clearly did not last long.[47] If Helpidius and Philoxenus left Antioch in January 340, and arrived in Rome two months later, Athanasius should have been in Rome by September – October 338. This is clearly impossible, as Athanasius fled from Alexandria on 15 April 339, and left for Rome after a stay in hiding. So it must have been January 341. If the Eusebians held a council in Antioch in January 341, it must have been the council that celebrated the Encaenia of the Great Church on 6 January.[48]

The addressees of Julius confirm this conclusion. Julius addresses his letter, a reply in name of the council of Rome to the letter from the council of Antioch, to Dianius, Flacillus, Narcissus, Eusebius, Maris, Macedonius, and Theodorus.[49] The first two names show that they represent the Dedication council of 341. Both Hilary of Poitiers and the fifth-century church historian Socrates confirm that Flacillus of Antioch presided the council of 341.[50] Sozomen, using the *Synagoge* of

und die christliche Kirche, Darmstadt, 1977 (Impulse der Forschung 26), 40; A. Ohme, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin – New York, 1998 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 67), 424-443.

[45] Athanasius, *Apologia Secunda* 25.3: ἕως αὐτοῦ τοῦ Ἰανουαρίου μηνός.

[46] Athanasius, *Apologia Secunda* 26.3.

[47] Athanasius, *Apologia Secunda* 21.4.

[48] For its date, see W. Eltester, 'Die Kirche Antiocheias im IV. Jahrhundert', *Zeitschrift für die neutestamentliche* Wissenschaft36 (1937), 254; W. Schneelmelcher, 'Die Kirchweihsynode' (op. cit n. 41), 330.

[49] See also Hilary of Poitiers, Against Valens and Ursacius (CSEL 65 p. 107), who probably refers to the same synodal letter of the Dedication council.

[50] Hilary of Poitiers, *De Synodis* 28; Socrates, *Historia Ecclesiastica* 2.8.5.

Sabinus of Heracleia (ca. 373) attests the presence of Dianius of Caesarea in Cappadocia.[51] The late *libellus* of the synod, conserved in the so-called *synodicon vetus*, states that Asterius the sophist accompanied his teacher Dianius.[52] It has been claimed that the synodal writings of the council of 341 bear witness of the theological influence of Asterius,[53] which would confirm the eminent position of Dianius at the council. So Dianius could very well be the author of the letter to Julius, which was co-signed by other members of the synod.

Another weak indication is offered by the mention of Dianius as bishop of Caesarea in Cappadocia. In the bishop lists of Caesarea, which are admittedly based upon late and conjectural evidence, three or four bishops occupied the throne of Caesarea in 340. According to the list of G. Fedalto two bishops, Eusebius and Eulalius preceded Dianius as bishop of Caesarea in 340.[54] According to the older one of M. Le Quien, a third, Hermogenes, must be fit in.[55] In that case, Dianius cannot have been ordained before late 340, which makes it unlikely that in 340 a council could have gathered in Antioch with Dianius as bishop of Caesarea. Of course, these lists are very conjectural, so there is no need to press this argument.

Finally, the church historians Sozomen and Socrates offer a last indication in favour of 341. Both used the *Synagoge* of the Macedonian Sabinus as a source. In his work, Sabinus dis-

[51] Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 3.5.2. Cf. W.-D. Hauschild, 'Die antinizänische Synodalsammlung des Sabinus von Heraklea', *Vigiliae christianae*, 24 (1970), 105-126, 125; P. Van Nuffelen, *Un héritage* (op. cit. note 9), Appendix IV.

[52] Mansi 3.1350 = J. Duffy – J. Parker, *The Synodicon Vetus*, Washington, 1979 (Corpus fontium historiae Byzantinae 15), nr. 42.

[53] M. Vinzent, *Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente*, Leiden 1993, 28, 171-173.

[54] G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium*, 2 Vol., Padua, 1988, Vol. 1 24.

[55] M. Le Quien, *Oriens christianus, in quatuor patriarchatus digestus quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis*, 3 Vol., Paris, 1740, Vol. 1 370. See also R. Janin, art. Césarée de Cappadoce, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 12 (1953) 199-203. It is possible that Eulalius was a bishop of Gangra, not Caesarea (cf. G. Sabbah – A.-J. Festugière, *Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres III-IV*, Paris, 1996 [Sources chrétiennes 418], 326 n. 2).

cussed the synods the members of his church deemed important. The Dedication council of 341 was among these. Sozomen offers a digest of the letter of the Dedication council of Antioch 341 to Julius. Its contents are identical to the letter Julius is replying to in *Apologia Secunda* 21-35. Sozomen seems to ascribe the letter to a later Antiochene council, but it can be demonstrated that Sabinus only knew of the Dedication council and that it is simply a doublet due to a wrong combination of Athanasius (Apologia Secunda 21-35) and Sabinus, an error also found in Socrates.[56] This rules out that the letter of the council of Antioch to which Julius replied, was different from the one sent by the Dedication council, and, consequently, that Julius replied to another Antiochene council.[57]

These arguments make it unavoidable that it was the Dedication council of January 341 which replied to Julius' invitation and to which Julius replied in his turn. It is unlikely to have been an earlier one, because of the presence of Dianius, nor can it have been a later one, because of the reference to the fact that Helpidius and Philoxenus had to wait until January 341. A positive argument for January 341 is offered by the fact that Sabinus of Heracleia identified the letter of the Antiochene council to Julius with that of the Dedication council. This excludes the existence of the councils of Antioch held in 340 or during the summer of 341 that some scholars suppose to have written a letter to Julius. As a consequence, the council of Rome must be situated after January 341, probably in late winter or early spring of 341.

c. The "council of Antioch" of 338 or 339

It is often ascertained that the first letter of the Eusebians was a synodal letter of a council held in Antioch soon after

[56] Soz. 3.8.5-7. Socr. 2.17.10 refers briefly to the letter. P. VAN NUFFELEN, *Un héritage* (op. cit. note 9), chapter V.2 and Appendix IV discusses the doublet in Socrates and Sozomen.

[57] This refutes the reconstruction of Annik Martin, Athanase (op. cit. note 1) 415-420, esp. 415 n. 117 and 420 n. 143 (based upon L. DUCHESNE, *Histoire de l'Église*, Paris, 1911, Vol. 2, 202) who sees in the council of Antioch a reply to that of Rome. This is impossible, as Julius replied in name of the council of Rome to a letter from the Dedication council.

Athanasius had returned to Alexandria (337 or 338). The Eusebians accused and deposed Athanasius once again, and elected Pistos as his successor.[58] The evidence does not, however, warrant this hypothesis.

First of all, Julius explicitly says that the first letter did not emanate from a council. The letter from the Dedication council expressed its indignation about the reply of Julius to the first letter transmitted by Macarius, Martyrius and Hesychius. The bishops gathered in Antioch considered it an insult that Julius addressed his invitation for a synod only to the "Eusebians", something which was not a way to address a council.[59] In his reply to this criticism Julius refers to the first letter of the Eusebians: the bishop of Rome argues that he had sent his letter to the very persons who had written him about Athanasius, i.e. the Eusebians. As that letter was not sent by a council, he did not address his to a council. He did not want to offend the Eusebians and there is no reason why they should feel so.[60] This clearly implies that the letter carried to Rome by Macarius and his two fellows was written not by a council, but by a group of Eusebian bishops.

Second: Athanasius, when discussing the attacks started by the Eusebians against his return never claims that they assembled a synod. He always writes that it was a group of bishops around Eusebius. Moreover, if the Eusebians wanted to ordain Pistos in stead of Athanasius, a council would not have been needed.[61]

Third: there was no reason to call a new synod to depose Athanasius. It is clear from what Athanasius wrote that the Eusebians insisted on the fact that Athanasius could not reoccupy his throne as he had been deposed by the synod of Tyre (335). Macarius and his fellows carried to Rome the dossier that had served to have Athanasius condemned in Tyre,

[58] So H. Lietzmann, 'Chronologie' (op. cit. note 40) 251-258; T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cit. note 1) 36-37; R. P. C. Hanson, *The Search* (op. cit. note 7) 269; A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1) 403.

[59] Athanasius, *Apologia Secunda* 25.3.

[60] Athanasius, *Apologia Secunda* 26.1, 27.1, cf. 20.1-3.

[61] Cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (4e-5e s.)*, Paris 1958, 338.

among which were the proceedings of the Mareotis-commission.[62] The Eusebians strove to uphold the decisions of Tyre, for which no new synod was needed.[63]

As there is no evidence that the Eusebians called a synod to depose Athanasius, there is no reason anymore to claim that Julius' letter of invitation to the Eusebians showed a lack of respect for the eastern bishops, by addressing an Antiochene council as "Eusebius and his fellows".[64] Julius simply answered to the group of bishops who had written to him.

What about the ordination of Pistos in Athanasius' place, which some scholars attribute to this hypothetical council?[65] Although we have only very limited information concerning his position, it can be excluded that he was ordained as a bishop in 338 or 339.

Pistos had a long-standing record in the Arian party of Alexandria. He was deposed as a presbyter by Alexander[66] (probably ca. 321) but "ordained" by Secundus of Ptolemais, as Julius writes.[67] The ordination by Secundus must be an ordination as a bishop. There is no reason to suppose that Se-

[62] Athanasius, *Apologia Secunda* 27.4-5.

[63] T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cit. note 1) 201 and A. Martin, *Athanase* (note 1) 403 argue that the accusations brought against Athanasius during the Dedication Council, which Socrates, Historia Ecclesiastica 2.8 enumerates, belong to the council of 338-339. According to these scholars, Socrates probably mixed up the councils of 338/9 and 341, of which Sabinus gave summaries. As we have shown elsewhere, this interpretation is erroneous: Socrates, and through him Sabinus, only knows of one council accusing Athanasius, that of 341 (see P. Van Nuffelen, *Un héritage* [op. cit. note 9], chapter V and Appendix IV).

[64] E. Schwartz, *Zur Geschichte* (op. cit. note 26) 294 n. 2; R. P. C. Hanson, *The Search* (op. cit. note 7) 269; A. Martin, *Athanase* (note 1) 412.

[65] T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cit. note 1) 36, 45. Z. Twomey, *Apostolikos thronos*, Münster, 1981 (Münsterische Beiträge zur Theologie 49), 370 attributes Pistos' election to a synod in Constantinopel.

[66] Urk. 4a p. 6 (Opitz); Urk. 6 p. 13.5 (Opitz).

[67] Athanasius, *Apologia Secunda* 24.2: τοῦτον δὲ τὸν Πιστὸν οἱ Ἀθανασίου πρεσβύτεροι παραγενόμενοι ἀπέδειξαν εἶναι Ἀρειανὸν ἐκβληθέντα μὲν ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς κατὰ Νίκαιαν συνόδου, κατασταθέντα δὲ ὑπὸ Σεκούνδου τινός, ὅν ἡ μεγάλη σύνοδος Ἀρειανὸν ὄντα ἐξέβαλε.

cundus, himself convicted by the council of Nicea (325), re-ordained Pistos a presbyter.[68]

Alexander and the council of Nicea excommunicated both Secundus and Pistos alongside Arius himself. From that date on, a parallel Arian church existed in Egypt. The Arians were re-accepted by the oriental church at an unknown date after the council of Nicea. When Arius was re-accepted, is disputed in scholarship but the latest possible occasion is the synod of Tyre in 335.[69] Athanasius and his party, however, refused to accept the return of the Arians. So even after this date, the two different churches continued to exist. But now the Arians could claim to be the official church,[70] whereas Athanasius was forced underground.

As far as Pistos is concerned, two possibilities exist. (1) If we assume that Secundus ordained Pistos before they both were re-accepted by the church (between 325 and 335), they were part of the parallel church that the Arians formed in this period. As this parallel church did not accept the decisions of Alexander or those of Nicea, both retained their previous rank. In that case, Secundus, the Arian bishop of Ptolemais, ordained Pistos as a bishop of the parallel Arian church. (2) If Secundus ordained Pistos after their return into the church, they both had probably recovered their former rank. Even Arius himself seems to have been re-accepted as a presbyter;[71] the same conditions would have been applied for the other excommunicated and less prominent members of the Arian party. In this case as well, Secundus ordained Pistos a bishop.

Some elements suggest that Pistos was the Arian bishop of Alexandria, i.e. the bishop ordained by the Arians for their faction after their break with Alexander. Julius writes explicitly that during Athanasius' exile in Gaul no one was ordained

[68] This is the hypothesis of T. D. Barnes, *Athanasius* (op. cit. note 1) 39, but see A. Martin, *Athanase* (op. cit. note 1), 396.

[69] Cf. A. Martin, 'Le fil' (op. cit. note 17).

[70] For example, Gregory, the Eusebian bishop of Alexandria (339-346) sent Carpones, who had been excommunicated by Alexander, on an embasssy to Rome (339) (Athanasius, *Apologia Secunda* 24.1).

[71] Cf. Athanasius, *De morte Arii*; Rufinus, *Historia ecclesiastica* 1.14; Socrates, *Historia ecclesiastica* 1.37.

in his place, as the Eusebians recently did with Gregory.[72] This could imply that Pistos was already a bishop of Alexandria before the council of Tyre in 335, and the leader of the parallel Arian church in Alexandria. This conclusion is confirmed by Athanasius' *Epistula encyclica* who states that the Eusebians made "earlier" Pistos bishop "for the Arians" and by Epiphanius of Salamis who says that Pistos was consecrated bishop of Alexandria by the Arians.[73]

Taking all this in consideration, it is very probable that in 337-338 Pistos was the bishop of Alexandria for the Arian party, and he may have been ordained so before the council of Tyre (335). In their first letter to Julius, the Eusebians tried to promote him as the real bishop of Alexandria:[74] after the synod of Tyre Pistos was again member of the catholic church, and the other bishop of Alexandria, Athanasius, had been deposed by that very same synod. But for the Athanasian delegation in Rome (338-339) it was easy to show that Pistos had been ordained a bishop by an excommunicated bishop while being excommunicated himself. This was impossible to accept for Julius. The choice of the Eusebians for an unblemished figure like Gregory can be seen as a reaction to the failure of their support for Pistos. But we know so little about Pistos, that it is equally possible that he simply had died early in 339.

This allows us to conclude that the council of Antioch of 338 or 339 that would have ordained Pistos and sent a letter to Julius of Rome did not exist. Pistos may have been ordained well before 335 and the letter to Julius was written by a group of bishops who did not act as a synod. The only Antiochene council in this period that is more or less certain it the one held early in 339, during which Gregory was ordained as successor of Pistos. According to the synodal letter of the Eastern council of Serdica/Philippoupolis (343), a council had ordained some-one else in stead of Athanasius.[75] But it is not

[72] Athanasius, *Apologia Secunda* 29.3.
[73] Athanasius, *Epistula Encyclica* 6.2; Epiphanius, *Panarion* 69.8.5.
[74] Athanasius, *Apologia Secunda* 24.2.
[75] Hilary of Poitiers, Against Valens and Ursacius (CSEL 65) p. 54.6.

clear whether this refers to a council before Athanasius' return (in that case this person was Pistos) or after his arrival in Alexandria (in that case it would be an allusion to Gregory). Because Julius says that no-one was ordained in Athanasius' place during his exile in Gaul, the second option is the most probable.[76] Athanasius, *Apologia Secunda* 29.3. Socrates, *Historia Ecclesiastica* 2.9.6, 2.10.1 says that a council consecrated Gregory, but this passage is too confused to allow any certain conclusions.

c. Conclusion

In the years 337-341 only two synods of Antioch are certainly attested in the sources: the Dedication Council of January 341 and the council of early 339, during which Gregory was ordained. As a consequence, there is no reason to suppose the existence of a kind of *synodos endemousa* in Antioch during the years 337-341, to account for the numerous councils held there.[77] E. Schwartz, *Zur Geschichte* (op. cit. note 26) 297; H.-G. Opitz, *Athanasius' Werke* (op. cit. note 26) 102; R. P. C. Hanson, *The Search* (op. cit. note 7) 266. The "Eusebians" were very active, but they did not always act as a council.

[76] Athanasius, *Apologia Secunda* 29.3. Socrates, *Historia Ecclesiastica* 2.9.6, 2.10.1 says that a council consecrated Gregory, but this passage is too confused to allow any certain conclusions.

[77] E. Schwartz, *Zur Geschichte* (op. cit. note 26) 297; H.-G. Opitz, *Athanasius' Werke* (op. cit. note 26) 102; R. P. C. Hanson, *The Search* (op. cit. note 7) 266.

Summary

This paper addresses three problems in the early career of Athanasius of Alexandria (328-373). (1) Drawing on a passage from Sozomen (2.21.1-2), I argue that the re-integration of the Melitians in the Alexandrine Church most probably happened shortly after the return of Alexander of Alexandria from the council of Nicea (autumn 325). Apologia Secunda 59.2 does not offer conclusive evidence for the later date of late 327/early 328. Nor can the passage be taken to refer to a second session of the synod of Nicea. (2) The court of Dalmatius cannot be dated more precisely than between early 332 and summer 334. Moreover, there is no evidence that a synod of bishops was convoked in order to assist the judge in the form of a concilium. (3) In the years 337-341 only two synods of Antioch are certainly attested in the sources: the Dedication Council of January 341 and the council of early 339 during which Gregory was ordained. The council of Rome, which replied to a letter from the Dedication Council, must be situated after January 341, probably in late winter or early spring of 341. Scholars have often postulated the existence of many more councils, but there is no evidence for them, nor is their existence indispensable to explain the events. I also briefly re-assess the career of Pistos, the short-lived arian successor of Athanasius. He was probably ordained as bishop of Alexandria already before the council of Tyre (335) and while he and his Arian companions were still excommunicated by the church.

La réception du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme dans l'Occident médiéval chrétien (VIIe-XIIe siècle)*

par
Régis Courtray
(*Toulouse*)

Lorsque Jérôme écrit son *Commentaire sur Daniel* en 407[1], il signale dès la préface le caractère particulier de l'œuvre : « Il est temps désormais d'exposer les paroles du prophète lui-même, non pas, selon notre habitude, en les présentant toutes et en les expliquant toutes, comme nous l'avons fait pour les douze prophètes, mais en éclaircissant brièvement et à intervalles seulement celles qui sont obscures[2]. » Certes, Jérôme explique aussitôt après que les dernières visions du prophète (Dn 9-12) sont à ce point complexes qu'il faudra un commentaire plus développé. On notera cependant le changement radical de méthode « testé » sur *Daniel*. Or, ce changement n'a pas plu. Dès son commentaire suivant, l'*In Isaiam*[3], Jérôme le

* Cette étude prolonge notre thèse de doctorat : *Le* Commentaire sur Daniel *de Jérôme : traduction, notes et commentaire, édition critique du* De Antichristo, soutenue à l'Université Lyon 2 le 18 septembre 2004.

[1] Sur la composition et la date de la rédaction du *Commentaire sur Daniel*, voir notre article « Nouvelles recherches sur la transmission du *De Antichristo* de Jérôme », *Sacris Erudiri* 43 (2004), pp. 33-53.

[2] S. Hieronymi presbyteri opera, *Commentariorum in Danielem libri III* , éd. F. Glorie, *CCSL* LXXV A, Brepols, Turnhout 1964, prol. (494, 81-85) : *Verum iam tempus est ut ipsius prophetae uerba texamus, non iuxta consuetudinem nostram proponentes omnia et omnia disserentes ut in duodecim prophetis fecimus, sed breuiter et per interualla ea tantum quae obscura sunt explanantes.*

[3] Cf. Jérôme, *In Isaiam*, XI, *praef.*, in *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, livres VIII-XI, éd. R. Gryson et V. Somers, Freiburg, 1996, p. 1175-1176.

Sacris Erudiri 44 (2005): 117-187 © BREPOLS PUBLISHERS

constate : certains se sont plaints que le *Commentaire sur Daniel* était trop bref ; on a aussi reproché à Jérôme d'avoir « expliqué » Dn 9, 24-27 par une longue suite de citations des opinions de ses prédécesseurs, sans proposer la sienne[4]. Or, il est remarquable que Jérôme ne reviendra plus par la suite à cette nouvelle méthode qui fut mal perçue. Pourtant, on rencontre une tout autre opinion exprimée par Augustin : parlant, dans la *Cité de Dieu*, de l'Antichrist et de la succession des différents royaumes qui précéderont son arrivée, Augustin donne ce conseil à ses lecteurs : « D'après les exposés de certains, ces quatre royaumes sont ceux des Assyriens, des Perses, des Macédoniens et des Romains. Si l'on désire connaître le bien-fondé de cette opinion, qu'on lise le livre du prêtre Jérôme sur *Daniel*, écrit avec pas mal d'érudition et de soin[5]. »

Le *Commentaire sur Daniel* a donc suscité des réactions contradictoires, et on est en droit pour cette raison de se demander quelle en fut la réception dans les siècles postérieurs. C'est à cette question que nous nous efforcerons de répondre. Nous constaterons que, malgré son caractère unique dans l'œuvre de Jérôme, l'*In Danielem* n'a cessé d'être repris, échappant ainsi aux critiques émises de son temps ; il semble qu'on se soit davantage fié à l'avis d'Augustin et à la réputation générale de l'œuvre exégétique de Jérôme. L'œuvre fut en tout cas l'objet d'un très riche succès au Moyen Âge.

Le sujet que nous abordons est immense ; nous avons choisi de le limiter à la réception de l'*In Danielem* dans l'Occident chrétien au Moyen Âge en examinant uniquement les com-

[4] En effet, Jérôme ne donne pas d'explication personnelle de ces versets concernant les soixante-dix semaines d'années, mais cite, sur près de 25 pages du *CC*, les opinions de Julius Africanus, d'Eusèbe de Césarée, d'Hippolyte, d'Apollinaire de Laodicée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Tertullien et des Hébreux. Il explique qu'il laisse le lecteur libre de choisir entre ces diverses explications (*lectoris arbitrio derelinquens cuius expositionem sequi debeat* : 865, 142-143).

[5] Augustin, *La Cité de Dieu* II/2, XX, XXIII, 465 (*Bibliothèque augustinienne* 4/2, éd. B. Dombart et A. Kalb, trad. G. Combès, revue et corrigée par G. Madec, 1995, p. 316-317) : *Quattuor illa regna exposuerunt quidam Assyriorum, Persarum, Macedonum et Romanorum. Quam uero conuenienter id fecerint, qui nosse desiderant, legant presbyteri Hieronymi librum in Danielem satis erudite diligenterque conscriptum.*

mentaires suivis du *Livre de Daniel* écrits entre le VIIe et le XIIe siècle. Or, les difficultés ne manquent pas pour un tel travail, à commencer par l'établissement d'une liste de ces commentaires ; nous en avons repéré un certain nombre grâce aux *indices* de la *Patrologie latine*, à la collection *Repertorium biblicum medii aevi* de F. Stegmüller[6], au manuel de C. Spicq[7] et au hasard de rencontres. La liste proposée n'est donc pas exhaustive ; elle se veut du moins la plus complète possible. Autre difficulté, la complexité de l'histoire des commentaires bibliques au Moyen Âge : étudier la postérité d'une œuvre ne peut s'envisager sans une vue d'ensemble sur l'exégèse médiévale ; nous renverrons donc souvent le lecteur à des manuels plus complets[8].

I. Du VIIe au IXe siècle

1. Les collections d'extraits de Grégoire le Grand

Il faut attendre le VIIe siècle avant de rencontrer un premier « ouvrage » sur *Daniel*, attribué à un certain Paterius[9]. Celui-ci fut disciple et secrétaire (*notarius*) de Grégoire le Grand

[6] F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, Madrid, 1950-1980, 11 vol.

[7] C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944.

[8] Sur l'exégèse occidentale au Moyen Âge, voir entre autres C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine* ; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 ; P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984 ; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Le Cerf, Paris 1999 ; G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Picard, Paris 2003. Sur l'influence des Pères au Moyen Âge, voir R. Wasselynck, « L'influence de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VIIe-XIIe s.) », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), p. 157-204 ; Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du* Commentaire sur Jonas *de saint Jérôme*, 2 vol., Études augustiniennes, Paris 1973 (en particulier, t. 2, p. 562-585) ; G. Lobrichon, « La relecture des Pères chez les commentateurs de la Bible dans l'Occident latin (IXe-XIIe siècle) », in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1999, p. 253-282 (repris dans *La Bible au Moyen Âge*, p. 71-86).

[9] On notera les réserves émises sur l'identité de ce Paterius dans *Catholicisme*, vol. X, 1985, *s. u.* « Patère (saint) », col. 776 : il convient sans doute de distinguer notre auteur de l'évêque de Brescia qui porte le même nom : « Le temps de son épiscopat se situant en partie sous le pontificat de saint

(pape de 590 à 604), avant de devenir son *secundicerius*[10], et il a laissé une œuvre importante pour le Moyen Âge, le *Liber testimoniorum*[11], qu'il faut dater d'avant 601-602[12] : cet ouvrage regroupe des interprétations exégétiques données par son maître[13]. L'ouvrage, tel qu'il apparaît dans l'édition des Mauristes reproduite par la *Patrologie latine*, est divisé en trois livres (conformément au programme que Paterius lui-même avait annoncé) : deux sont consacrés à l'Ancien Testament (livres historiques, *Psaumes*, *Proverbes*, *Cantique des Cantiques* ; puis *Sagesse*, *Ecclésiastique*, *Prophètes*) et un au Nouveau Testament. On sait cependant depuis les études d'A. Wilmart que les deux derniers livres (dont la partie concernant *Daniel*) sont inauthentiques, qu'ils ont été écrits après Paterius, sans doute pas avant le XIIe siècle, par un auteur anonyme peut-être de milieu anglo-normand, qui a imité le style de Paterius[14]. Toutefois, cette œuvre est caractéristique d'une entreprise qui commença dès le VIIe siècle et qui se proposa de recueillir, organisés par thèmes, des extraits des œuvres de Grégoire. À ce titre, il convient de dire ici quelques mots sur cet ouvrage qui a remporté au Moyen Âge un grand succès, à tel point qu'on a pu constater que « nombre d'auteurs ont connu et cité

Grégoire le Grand, on l'a assimilé sans raison suffisante au Paterius dont le pape avait fait son « notaire ». »

[10] Il est cité à plusieurs reprises dans la correspondance de Grégoire le Grand (*Epist.* I, 37 ; V, 26 ; VI, 12 ; IX, 97 ; XI, 15) ; voir également Jean Diac., *Vita Greg.* II, 11. Sur l'œuvre de Paterius, voir A. WILMART, « Le recueil grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris », *Revue bénédictine* 39 (1927), p. 81-104 ; R. ÉTAIX, « Le *Liber Testimoniorum* de Paterius », *Recherches de science religieuse* 32 (1958), p. 66-78 ; *CPL*, 1718 ; René WASSELYNCK, « Les compilations des *Moralia in Job* du 7e au 12e siècle », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 29 (1962), p. 5-32.

[11] On trouve cet ouvrage dans la *PL* 79 ; les *Testimonia in Danielem prophetam* sont donnés aux coll. 997 A-1002 D (il s'agit du livre VI, selon la division adoptée par l'éditeur pour distinguer les différents commentaires).

[12] R. ÉTAIX, « Le *Liber Testimoniorum* de Paterius », p. 78.

[13] Le titre complet fourni par la *PL* est le suivant : *Liber de expositione ueteris ac noui testamenti, de diuersis libris S. Gregorii Magni concinnatus.*

[14] Ce texte a été tiré par les Mauristes d'un manuscrit du XIIe s. du Mont-Saint-Michel (*Avranches 104*). Cf. A. WILMART, « Le recueil grégorien de Paterius », p. 94-100 ; R. WASSELYNCK, « L'influence de S. Grégoire », p. 187 ; « Les compilations », n. 6, p. 6-8.

Grégoire surtout – sinon uniquement – à travers la compilation de Paterius[15] » ou, du moins, à travers une œuvre similaire. Le recueil nous intéresse ici parce que, parmi d'autres collections de Grégoire, il se présente sous la forme d'extraits classés selon l'ordre des livres bibliques. Parmi ceux-ci, on trouve donc des *Testimonia in Danielem prophetam* ; nous ne saurons pas si ce florilège préexistait au manuscrit du XIIe siècle ; il convient en tout cas de se demander si ces extraits peuvent refléter une influence de Jérôme.

Une rapide lecture de ces notes suffit à constater que Grégoire ne dépend en rien de Jérôme dans son interprétation de *Daniel* ; la lecture qu'il propose pour les passages traités[16] est au contraire purement spirituelle. Un seul passage pourrait faire penser à Jérôme : Grégoire comprend Dn 8, 10 (*Deiecit de fortitudine*) relativement à l'Antichrist : *Sub Antiochi specie de Antichristo loquitur Daniel*[17] ; mais, outre que Grégoire a sans doute hérité de la tradition cette lecture typologique, force est de constater que l'explication donnée par Jérôme pour ce même passage reste purement historique[18] ; quant aux autres versets sur lesquels Grégoire s'appuie (Dn 8, 23-25), Jérôme ne les a tout simplement pas commentés. Est-ce à dire que Grégoire n'a pas connu l'œuvre de Jérôme ? Une autre raison semble pouvoir être avancée : l'œuvre du compilateur est trompeuse en ce qu'elle n'est pas représentative du travail de Grégoire qui, comme l'indiquent très nettement les références fournies par la *Patrologie*[19], ne consistait pas en une explication

[15] R. ÉTAIX, « Le *Liber Testimoniorum* de Paterius », p. 67.

[16] Seuls sont traités quelques aspects de *Daniel* : Ch. I : *De dura uita in domo regis* (Dn 1) ; ch. II : *De succensa fornace* (Dn 3) ; ch. III : *Nonne haec Babylon quam aedificaui ?* (Dn 4, 27) ; ch. IV : *Thronus Dei flamma ignis* (Dn 7, 9) ; ch. V : *Millia millium ministrabant ei* (Dn 7, 10) ; ch. VI : *Deiecit de fortitudine* (Dn 8, 10) ; ch. VII : *Et ego elangui et aegrotaui* (Dn 8, 27) ; ch. VIII : *Audiui uocem uerborum, et audiens, iacebam consternatus* (Dn 10, 9) ; ch. IX : *Ego ueni propter sermones tuos* (Dn 10, 13) ; ch. X : *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia* (Dn 12, 4).

[17] *PL* 79, 999 B (*Moral.* XXXII, c. 15, n. 26 ; XXXIV, c. 2, n. 2).

[18] *CCSL* 75 A (éd. F. GLORIE), 853-854.

[19] La *Patrologie* indique, pour chacun des extraits rapportés par le compilateur, les œuvres de Grégoire d'où il les a tirés : *Moralia in Iob*, *Homiliae in Ezechielem*, *Dialogi*, etc.

suivie de *Daniel* ; elle regroupe au contraire des remarques que Grégoire avait formulées au long de ses œuvres et qui fonctionnent plus comme des *exempla* développés en vue d'appuyer une opinion que comme un commentaire de *Daniel*.

Certes, l'étude de cette première « œuvre » ne saurait éclairer d'aucune manière notre recherche sur la réception de l'*In Danielem*. Toutefois, nous avons pu noter combien l'ouvrage de ce compilateur reflète le riche succès qu'ont pu avoir tout au long du Moyen Âge les collections d'extraits de Grégoire ; il fallait au moins les signaler car Grégoire sera souvent utilisé – directement ou par le recours, difficilement repérable, de ces collections – dans les commentaires que nous étudierons : Grégoire, nous l'avons dit, proposait pour quelques passages de *Daniel* des explications spirituelles lorsque Jérôme s'en tenait à la *littera*.

2. Bède le Vénérable

Plus remarquable du point de vue de l'influence de Jérôme se révèlerait l'œuvre de Bède le Vénérable (673-735), mais l'ouvrage qui nous intéresse est perdu. Dans son *Anglo-Saxonis Historia ecclesiastica*, à l'année 731, Bède fournit la liste des œuvres qu'il a lui-même écrites[20] : parmi celles-ci figure un commentaire *In Isaiam, Danihelem, duodecim prophetas, et partem Hieremiae distinctiones capitulorum ex tractatu B. Hieronymi*[21]. Le seul titre suffit à montrer la très grande dépendance de l'ouvrage à l'égard de Jérôme. On sait du reste que, pour les commentaires où Bède avait eu des devanciers parmi les Pères grecs ou latins, il « expose avec une rare netteté et à tour de rôle le sens littéral et moral de chaque verset pris à part, mais en se contentant presque toujours d'être le simple écho de saint Augustin, de saint Jérôme et des autres Pères qui avaient

[20] *PL* 95, 289 A : *Ex quo tempore accepti presbyteratus usque ad annum aetatis meae quinquagesimum nonum* (DCCXXXI), *haec in Scripturam sanctam meae meorumque necessitati ex opusculis uenerabilium Patrum breuiter adnotare, siue etiam ad formam sensus et interpretationis eorum superadiicere curaui*. Suit la liste de ses œuvres.

[21] *PL* 95, 289 B.

travaillé avant lui sur le même sujet[22]. » Cette remarque sur le « caractère sacré » de l'exégèse des Pères fait écho à la réflexion proposée par G. Dahan au sujet de « l'inspiration des Pères » : « Bien que la Bible constitue en tant que texte écrit un corpus clos, l'Esprit qui a inspiré ses écrivains continue de souffler. D'une part, en tant qu'institution collective, l'Église recueille la tradition et se trouve guidée par l'Esprit saint... Mais d'autre part, ... les écrits des Pères sont considérés comme inspirés et en deviennent d'une certaine manière canoniques[23]. » Nous retrouverons fréquemment cette même idée au cours de notre enquête.

Avec l'ouvrage *De temporum ratione* de Bède, on peut encore estimer la grande influence que Jérôme a exercée sur lui : au chapitre 66 de ce traité, Bède mentionne plusieurs fois le prophète Daniel, et à deux reprises, cette mention est directement rapportée à Jérôme[24].

3. Pierre de Pise

Vers la fin du VIIIe siècle, apparaît un petit ouvrage intitulé *Quaestiones in Danielem prophetam*, d'un certain Pierre l'Archidiacre[25]. L'édition de Martène (1723), reproduite par la *Patrologie*, avoue ne pas savoir qui est ce personnage : s'agirait-il du diacre Pierre, l'interlocuteur de Grégoire dans ses *Dialogues* ? Depuis, ce Pierre a été identifié au diacre Pierre de Pise, qui, à un âge avancé (*senex*), avait enseigné la grammaire à Charlema-

[22] B. Heurtebize, *Dictionnaire de la Bible*, *s. u.* « Bède », t. I, col. 1539.

[23] G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident Médiéval*, p. 65-66 ; voir également G. Bardy, « L'Inspiration des Pères de l'Église », *Recherches de science religieuse* 40 (1952), p. 7-26 (Mélanges J. Lebreton).

[24] Cf. Bède, *De temporum ratione* (*CCSL* 123B), cap. 66, l. 639 *sqq.* : *Porro Hieronimus in expositione prophetae Danihelis ita dicit : tradunt Hebraei huiuscemodi fabulam usque ad lxx annum, quo Hieremias captiuitatem populi Iudeorum dixerat esse soluendam, de quo et Zacharias in principio uoluminis sui loquitur* (cf. Jérôme, *In Dan.*, 2, 5, 2 : 821, 30-34) ; cap. 66, l. 672 *sqq.* : *Inter Darium et Cambysen regnasse duos fratres magos in libris Chronicorum Eusebii repperimus ; uerum Hieronimus in expositione Danihelis scribit : post Cambysen Smerdem magum regnasse, qui Panthapten, inquit, filiam Cambysis duxit uxorem* (cf. Jérôme, *In Dan.* 3, 11, 2b : 898, 832-835).

[25] *PL* 96, coll. 1347A-1362D : *Quaestiones in Danielem prophetam a Petro Archidiacono enodatae*.

gne[26]. M. Gorman suppose que Pierre vint à la cour de Charlemagne peu de temps après la victoire de celui-ci sur le royaume lombard à Pavie et Vérone en 774 ; on ne peut en revanche savoir combien de temps il y demeura[27]. Peu importe, pour notre étude, que le manuscrit *Bruxelles II 2572*, qui contient l'œuvre, soit un original ou une copie[28] ; il fournit en tout cas un intéressant *incipit*, reproduit dans l'édition de Martène : *Incipit liber de diuersis quaestiunculis cum responsionibus suis quem iussit domnus rex Carolus transcribere ex autentico Petri Archidiaconi* : ce serait donc à la demande de Charlemagne que l'ouvrage aurait été copié, sans doute pour son usage personnel. Le livre, diversement daté d'avant ou d'après 800, présente, dans ses dix-sept premiers folios, des *quaestiones* sur *Daniel* (ff. 1v-16v) ; la principale partie du manuscrit est occupée par une longue série de questions extraites des livres 1-16 des *Institutions* du grammairien Priscien (ff. 17v-119v) ; les derniers folios sont consacrés à des *quaestiunculae* tirées des œuvres des grammairiens Diomède (ff. 120-125) et Pompée (ff. 125v-147). Le rapide exposé de Pierre de Pise sur *Daniel* consiste en une série de soixante-neuf *quaestiones*[29], couvrant les chapitres

[26] Cf. Einhard, *Vita Karoli* : *Artes liberales studiosissime coluit earumque doctores plurimum ueneratus magnis adficiebat honoribus. In discenda grammatica Petrum Pisanem diaconem senem audiuit, in ceteris disciplinis Albinum cognomento Alcoinum*... (*MGH SSRG* 25 (1911), p. 30, 8-12 ; *PL* 97, 49 B). Cette identification est proposée – avec des réserves – par la *CPL*, 1123b ; elle est acceptée par M. Gorman, « Peter of Pisa and the *Quaestiunculae* copied for Charlemagne in Brussels II 2572 », *Revue bénédictine* 110 (2000), p. 238-260, à qui nous empruntons la plupart de nos remarques sur ce personnage.

[27] Cf. M. Gorman, « Peter of Pisa », p. 238.

[28] Cf. M. Gorman, « Peter of Pisa », p. 239 *sqq.* ; E. A. Lowe, *Codices latini antiquiores* 10.1553 ; B. Bischoff, « The Court Library of Charlemagne », *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, trans. M. Gorman, Cambridge 1994, p. 61, n. 24 (d'autres références aux travaux de B. Bischoff sont données dans l'article de M. Gorman).

[29] Sur le genre des *quaestiones*, voir G. Bardy, « La littérature des quaestiones et responsiones sur l'Écriture sainte », *Revue bénédictine* 41 (1932), p. 210-216 ; 341-369 ; 515-537 ; 42 (1933), p. 14-30 ; 211-229 ; 328-352 (Pierre l'Archidiacre est traité en *Revue bénédictine* 42, p. 26-27) ; P. Riché, « Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne », *Le Moyen Âge et la Bible* (dir. P. Riché et G. Lobrichon), *Bible de tous les temps*, 4, Beauchesne, Paris 1984, p. 147-161 (le genre des *quaestiones* et des *responsiones* est traité p. 158-160) ; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, p. 131-134.

2-11, 6. À lire les quelque seize colonnes qu'occupe le texte dans la *Patrologie*, on constate tout de suite l'extrême dépendance de Pierre par rapport à Jérôme : ce dernier est l'unique source de son exégèse de *Daniel*. La seule originalité de l'auteur est d'avoir remanié son modèle en présentant certains points de son commentaire sous la forme de questions. Pour donner un aperçu de son travail, nous reproduisons ci-dessous la première *quaestio* de Pierre :

> Quae sunt illa regna quae in uisione sua uidit Nabuchodonosor rex ?
> (Dn 2, 31-35) In capite statuae regnum Babylonium (794, 389-390) designatur. Et post illud Medorum atque Persarum, quod argenti habet similitudinem (794, 390-392). Et regnum tertium Alexandrum significat ‹et› regnum Macedonum successorumque Alexandri, quod (794, 393...395) aeris[30] habet similitudinem. Regnum quartum perspicue pertinet ad Romanos ; ferreum est, quod comminuit et domat omnia. Sed pedes eius et digiti ex parte ferrei, ex parte sunt fictiles, quod hoc tempore manifestissime comprobatur : sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius (794, 399... 795, 404).

Nous avons souligné les seuls passages où Pierre est original ; tout le reste, il le doit à Jérôme[31] : à part les adaptations nécessaires de son modèle, seule semble donc propre à Pierre la formulation de la question. On peut généraliser cette pratique à l'ensemble de l'ouvrage : l'auteur prend prétexte des explications de Jérôme pour poser des questions au texte biblique et répondre par le commentaire du Stridonien ; la question qui revient le plus souvent est exprimée par la formule commode *quid est quod* (*dixit, legimus, dicitur, legitur*...) ? Pierre est donc en tout redevable à Jérôme dont il n'a fait qu'adapter le commentaire aux exigences propres à son œuvre ; il n'est pas jusqu'à l'explication des soixante-dix semaines qui ne se trouve textuellement chez Pierre, bien qu'arrangée différem-

[30] La formule de Pierre, différente du texte de Jérôme (*quod recte aeneum dicitur*), est copiée sur le passage précédent : *quod argenti habet similitudinem*.

[31] Nous avons indiqué entre parenthèses les références de l'édition F. Glorie.

ment : c'est d'abord Eusèbe qui est cité (1357B-1359C = *CCSL*, 870-875), puis Africanus, alors que Jérôme proposait les deux témoignages dans l'ordre inverse (1359C-1360D = *CCSL*, 865-866), à nouveau Eusèbe (1360D-1361B = *CCSL*, 875-876), enfin Tertullien (1361B-1361C = *CCSL*, 881-882). On ne saurait découvrir les raisons pour lesquelles le grammairien qu'était Pierre de Pise s'intéressa tout particulièrement au *Commentaire sur Daniel*[32], néanmoins, son œuvre témoigne du riche succès de l'œuvre exégétique de notre auteur à la cour de Charlemagne.

II. Le IXe siècle

1. Raban Maur

De Raban Maur[33] (v. 780-856), on possède une longue *Expositio super Danielem*[34], encore inédite, mais que l'on peut lire dans un manuscrit du IXe siècle – *Karlsruhe, Landesbibl. Aug. perg. 208*, ff. 1-74 (p. 1-183)[35]. Dès le début de la lettre de dédicace au roi Louis le Germain qui tient lieu de préface[36], Raban

[32] On notera cependant qu'il relève tous les éclaircissements – lexicologiques, grammaticaux, etc. – donnés par Jérôme dans le cours de son commentaire ; néanmoins, ces notations ne représentent pas la part la plus importante de son relevé. On pourrait certes supposer que Charlemagne avait souhaité posséder cet ouvrage de Jérôme qui traitait des temps derniers : mais pourquoi alors Pierre n'a-t-il pas pris en compte les derniers chapitres de *Daniel*, justement consacrés à cette question ?

[33] Sur Raban Maur, on trouvera une bonne notice dans l'introduction à l'édition de son *Martyrologium* (éd. J. McCulloh, *CCCM* 44, 1979, p. XI-XXIV).

[34] Sur ce commentaire, voir M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel : Antecedents to Andrew of St. Victor », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991), p. 43-78 (surtout les p. 54-62) ; S. Cantelli Berarducci prépare actuellement un travail sur les œuvres exégétiques de Raban Maur pour Brepols (*Hrabani Mauri Opera exegetica. Repertorium fontium*, 3 vol.) ; le vol. I paraîtra en 2006.

[35] Ce commentaire a pourtant failli recevoir deux éditions au XVIIIe siècle, l'une avait été préparée par M. Ziegelbauer, o.s.b. (1685-1750), une autre – dont on trouve les notes préparatoires dans le ms. Munich, Staatsbibl., Clm 15024 – par J. B. Enhuber, o.s.b. (1736-1800).

[36] Cette lettre a été éditée une première fois par F. Kunstmann, dans son ouvrage *Hrabanus Magnentius Maurus*, Mainz 1841, p. 210-213 ; puis par

marque sa dépendance à l'égard de Jérôme : *Danielem prophetam, ut beatus Hieronymus in prologo suo testatur*[37]... Il est à noter que cette préface s'inspire non seulement du prologue de l'*In Danielem*, mais également de la préface de Jérôme à sa traduction de *Daniel* dans la Vulgate. Ce recours immédiat à Jérôme pour l'explication de *Daniel* ne saurait surprendre : il est conforme à ce que l'on a déjà pu constater ; il correspond également à l'usage de Raban Maur de commenter la Bible par de longues citations des Pères[38] ; enfin, il confirme le programme de lecture que proposait, à la fin du IXe siècle, Nokter le Bègue à Salomon de Constance, dans un manuel qui présente les différents commentaires auxquels il convenait de recourir pour l'étude de la Bible[39]. Après avoir rappelé, à la suite de Jé-

E. DÜMMLER, *Monumenta Germaniae Historica : Epistularum Tomus V : Karolini Aeui 3*, Berlin 1898, p. 467-469 (c'est à cette dernière édition que nous nous référerons). Le dédicataire de cette lettre permet de dater le commentaire des années 842-846.

[37] *MGH,* n. 34, p. 467, l. 25.

[38] Voir sur cet aspect l'article « Raban Maur » de H. Peltier dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, coll. 1601-1620 (spécialement les coll. 1609-1610) : « Son œuvre est vaste, mais, il faut bien le reconnaître, elle est peu personnelle ; même quand il prend parti dans une controverse, il suit l'opinion et souvent prend les expressions de tel ou tel des auteurs qui l'ont précédé : Alcuin, Bède le Vénérable, Isidore de Séville, les Pères de l'Église, et leurs disciples immédiats... » Raban lui-même reconnaît bien volontiers le recours à une telle méthode ; dans la lettre au roi Louis qui sert de préface à son commentaire sur les Paralipomènes, il écrit : *Quid ego, quasi doctus magister, per omnia ipsius ‹libri› mysteria indagare aut explanare potuissem ? Sed patrum uestigia sequens, ea quae explanata ab eis inueni, et ad similitudinem sensus eorum* (*gratia Dei annuente*) *per me inuestigare potui, atque in unum opusculum colligere curaui* (*PL* 106, 280C). De même, il écrit dans la préface du *De clericorum institutione* : *Nec per me, quasi ex me, ea protuli, sed auctoritati innitens maiorum, per omnia illorum uestigia sum secutus, Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Ioannem, Damasum, Cassiodorum, et caeteros nonnullos quorum dicta alicubi in ipso opere, ita ut ab eis scripta sunt per conuenientiam posui, alicubi quoque eorum sensum meis uerbis propter breuitatem operis strictim enuntiaui, interdum uero, ubi necesse fuit, secundum exemplar eorum quaedam meo sensu protuli* (*PL* 107, 296 C-D).

[39] Cf. Nokter le Bègue, *De interpretibus diuinarum Scripturarum liber. Notatio de illustribus uiris qui ex intentione Sacras Scripturas exponebant, aut ex occasione quasdam sententias diuinae auctoritatis explanabant* (*PL* 131, 993-1004). À propos des prophètes, Nokter écrit : *Licet in omnes prophetas laborantissimus et desudantissimus studioso lectori sufficiat Hieronymus, cuius si uolueris esse discipulus, fasti-*

rôme, que *Daniel* est lu par les Églises dans la version de Théodotion et que l'on ne trouve pas en hébreu le Cantique des trois enfants, les histoires de Susanne, de Bel et du Dragon, Raban suppose que c'est à cause de ces passages deutérocanoniques que Jérôme n'a pas proposé pour *Daniel* un commentaire aussi complet que pour les autres prophètes ; constatant que plusieurs s'en étaient plaints, il se propose de compléter l'œuvre de Jérôme et de « combler les manques[40]. » C'est essentiellement à partir des auteurs anciens qu'il compte le faire, et il cite Grégoire, Ambroise et Augustin et « les autres Pères » ; chaque fois qu'il sera nécessaire, il complètera lui-même l'exégèse. Ayant exposé sa méthode, il précise enfin qu'il divisera son ouvrage en quatre livres[41]. Malheureusement, le texte qui nous a été transmis par l'unique témoin est lacunaire : entre le f. 29v et le f. 30r, il manque 40 pages (les

dium quod tibi de librorum taedio coaluit, reticere debebis, ut feruentissima lectio feruenti congruat discipulo (*PL* 131, 995 B-C).

[40] *MGH*, n. 34, p. 467, 35 - 468, 2 : *Et quia haec causa ut arbitror fecit, quod hic propheta breuiorem expositionem haberet, quam caeteri prophetae, ita ut per interualla intermissus sit, non paucos conqueri inde audiui, qui uoluerunt, sicut in caeteris prophetis, et in hoc integram expositionem habere. Vnde etiam non de propria scientia, sed de saluatoris nostri misericordia confidens, temptaui iuxta maiorum dicta uel sensum aliqua interponere, ubi uel minus lucide explanata, uel poenitus omissa repperi, ut si aliorum, tamen nostrorum paupertati consulerem, qui nec multos libros habent nec diuersorum auctorum codices.*

[41] *MGH*, n. 34, p. 468, l. 16-32 : *Presens autem opusculum nostrum, quod ex beati Hieronimi atque Gregorii, Ambrosii quoque et Augustini, necnon caeterorum sanctorum patrum tractatibus excerpseram et in unum collegeram, in quo etiam, ubi eorum dicta minus repperi, nostra inserueram, ne forte longitudo eius tedium faceret lectori, in quattuor libros distinguere curaui, ita ut primus liber ab exordio prophetae, quo narratur captiuitas regis Ioachim et eorum, qui cum ipso in Babilonem translati sunt, usque ad illum locum, quo rex Nabuchodonosor post correptionem a Deo sibi propter superbiam suam inlatam, iterum in regnum restitutus narratur, pertingeret. Secundus autem incipiens a Balthasar rege, ubi conuiuium obtimatibus suis, quando articulos manus scribentis in pariete uidit, et propheta interpretante regnum a se auferendum et Medis atque Persis dandum audiuit, prophetica uisiones enumerando usque ad expletionem LXX ebdomadarum perueniret. Tertius quippe ab eo loco inchoans, ubi Daniel temporibus populo suo uenturum esset reuelauit, finem haberet. Quartus uero ea, quae post finem ipsius prophetae iuxta Ebreos de Susannae historia et Belis draconisque fabulis atque missione secunda prophetae in lacum leonum narrantur, mystico sensu exposita seorsum contineret.* Suite à la préface, sont exposés les 32 chapitres qui composent les quatre livres.

pages 57-96), correspondant à l'explication des chapitres 4-8 de *Daniel*[42].

Un rapide parcours du manuscrit suffit pour constater que Raban Maur recopie littéralement le commentaire de Jérôme[43] ; on pourrait, en quelque sorte, dire que l'œuvre du moine de Bethléem sert de texte de base à Raban. Pourtant, à cette copie sont faits un certain nombre d'ajouts, signalés dans la marge par des initiales, permettant de signaler en toute honnêteté au lecteur les passages qui ne sont pas de Jérôme. Raban semble ici suivre le programme annoncé dans le prologue : on trouve en effet les noms de Grégoire le Grand (abrégé GG)[44], Ambroise (AM)[45], Bède (B)[46] ; cependant Augustin n'est pas cité, il l'était peut-être dans la partie manquante ; Raban intervient lui-même et signale également ses commentaires (M)[47]. Sans vouloir résumer ici les différents passages cités – ce qui nous entraînerait trop loin de notre propos[48] –, on peut au moins souligner que les textes ajoutés par Raban visent à compléter l'exégèse de Jérôme, soit qu'ils apportent des éclaircissements sur le texte jugés importants, voire proposent des échos, des parallèles bibliques dignes d'être mentionnés, soit qu'ils concernent des versets non

[42] Cf. M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel », p. 55-56.

[43] Nous n'avons relevé que deux lacunes : l'explication des soixante-dix semaines (Raban se contente de rapporter l'opinion d'Eusèbe : voir *infra*) et celle de Dn 14, 17 (selon F. Glorie : en fait, il s'agit du v. 18). Autre léger écart, le texte des lemmes cités est parfois plus long que celui de Jérôme.

[44] Raban recourt à sa première *Homélie sur Ézéchiel* 1, 1 (*CCSL* 142) : l. 334-381 (= ms., p. 13-15 : Dn 1, 9) ; l. 37-76 (= ms., p. 23-24 : Dn 2, 29) et aux *Moralia in Iob* (*CCSL* 143-143B) : 32, 15, l. 139 - 34, 2, l. 20 (= ms., p. 97 : Dn 8, 23-25) ; 4, 33, l. 53 *sq.* (p. 98 : Dn 8, 27) ; 22, 20, l. 53-91 (p. 115-117 : Dn 10, 10-12) ; 17, 12, l. 22-71 (p. 118-120 : Dn 10, 12-14).

[45] Il faut lire en fait : Ambrosiaster, *In Epist. ad Romanos* 9, 33, *CCSL* 81.1, p. 341 (= ms., p. 27 : Dn 2, 35).

[46] Cf. Bède, *De temporum ratione liber* (*CCSL* 123B) 8, l. 2 ... 9, l. 113 (= ms., p. 103-108 : Dn 9, 24-27).

[47] Raban intervient aux p. 9-10 (Dn 1, 1) ; 11-12 (Dn 1, 2) ; 36-39 (Dn 3, 49-56) ; 39-48 (Dn 3, 57-86) ; 48-50 (Dn 3, 88) ; 108 (simple intervention) ; 163-183 (Dn 13-14).

[48] Voir sur ces passages les quelques remarques faites par M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel », p. 57-62.

commentés par Jérôme, soit encore qu'ils fournissent une explication spirituelle du passage. L'utilisation de Bède constitue toutefois une exception, dans la mesure où la longue citation de son *De Temporum ratione* n'apparaît pas comme un *complément* de Jérôme, mais vise au contraire à le *raccourcir* : elle intervient en effet dans l'explication de Dn 9, 24-27 où Jérôme cite les opinions de Julius Africanus, Eusèbe de Césarée, Hippolyte, Apollinaire de Laodicée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien et celles des Hébreux ; le recours à Bède permet donc à Raban d'éviter ce trop long développement, dont il ne retient que l'opinion d'Eusèbe qu'il cite après avoir précisé : *Beatus uero Hieronymus, cum huius loci mentionem fecisset et diuersas doctorum sententias inde pertulisset, inter caeteras sic ait*. Enfin, mis à part les deux remarques de Raban au début du commentaire (sur Dn 1, 1 et 1, 2), toutes les autres interventions de l'auteur concernent les parties deutérocanoniques de *Daniel* (Dn 3, 49-88 ; Dn 13-14) pour lesquelles Jérôme n'avait pas fourni de commentaire[49] ou pas fourni de commentaire satisfaisant[50] ; pour l'explication du Cantique des trois enfants, Raban propose de nombreux parallèles bibliques, notamment avec les psaumes ; pour celle des deux derniers chapitres de *Daniel*, il propose d'intéressantes lectures spirituelles, qui ne sont pas sans rappeler, pour *Susanne*, les explications jadis apportées par Hippolyte[51] : après avoir cité les maigres notes de Jérôme, il propose lui-même une explication de l'ensemble de l'épisode, dont le premier mot, *mystice*, annonce la couleur générale[52]. Ces

[49] C'est le cas, pour une grande part, du Cantique des trois enfants et de Dn 14 (où seul le verset 17 est commenté, mais dans une visée qui ne concerne nullement l'histoire rapportée dans ce chapitre).

[50] C'est le cas de *Susanne* où Jérôme s'était contenté de reprendre les opinions d'Origène, dans le dixième livre des *Stromates*, qui ne portaient que sur des aspects particuliers du texte.

[51] Cf. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* I, XIV *sqq.* (*SC* 14, éd. M. LEFÈVRE, 1947, p. 97 *sqq.*).

[52] Joachim représente le Christ ; son épouse Susanne, l'Église ou l'âme fidèle ; ses parents, les apôtres et les *apostolici uiri* qui génèrent, par le baptême et la prédication, de nouveaux fils pour l'Église ; le jardin représente les Saintes Écritures où se trouvent les fruits des vertus et les exemples de saints hommes ; les vieillards qui accusent Susanne sont les Juifs, les philosophes, les faux apôtres, les hérétiques (p. 163 *sqq.*).

explications originales de Raban ne sont pas négligeables : elles représentent quelque 38 pages sur un total de 183.

Néanmoins, force est de constater combien le commentaire de celui qu'on a parfois pu qualifier de « compilateur » doit à l'œuvre de son prédécesseur, même s'il sait s'en détacher ; si Jérôme constitue bien à ses yeux une sorte de *référence* sur *Daniel*, il reconnaît néanmoins ses limites et sait profiter des trésors des autres Pères ou improviser lui-même de manière beaucoup plus libre sur la matière biblique, où il ne se risque cependant que lorsque Jérôme est resté muet, un peu comme si les silences du maître autorisaient le disciple à parler et comme si la parole du maître imposait le silence au disciple[53].

2. Angelome de Luxeuil

F. Stegmüller[54] nous apprend qu'Angelome de Luxeuil[55] avait écrit un commentaire sur les quatre grands prophètes ; son ouvrage, inédit, reste malheureusement perdu[56]. L. Berge-

[53] M. A. Zier (« The Medieval Latin Interpretation of Daniel », p. 61-62) propose cette intéressante conclusion : « Raban's use of the spiritual sense, particularly what he calls allegory, reveals the basic difference between the purpose of his commentary and that of Jerome's. The hermit of Bethlehem had written his commentary primarily with an eye to refuting Porphyry. It had been an argument waged on the pagan's historical ground. The Abbot of Fulda, on the other hand, commended his work to King Louis for his personal, spiritual edification, providing through his own comments an ecclesiastical emphasis that linked the Church of his own day to the sacred history of the Bible. To be sure, Raban did not abandon the historical significance of the text ; he gave Jerome's commends pride of place in his own work. But Porphyry had long since ceased to be a threat to Christian faith. For Raban, the enemies of the faith were ecclesiastical abuse, personal vice and teutonic paganism. The study of history *per se* was a rather useless weapon in the face of such foes, and like Pope Gregory the Great, Raban enlisted the spiritual sense to meet the exigencies of his own time. »

[54] Cf. Stegmüller, n° 1339, 1 (*olim* Heiligenkreuz).

[55] On n'a aucune date certaine sur Angelome ; on sait seulement qu'il a vécu du temps de l'empereur Lothaire qui mourut en 855. Sur Angelome, voir S. Cantelli, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, 2 t., Biblioteca di « Medieovo Latino », Collana della « Societa internazionale per lo studio de Medioevo latino, Spoleto 1990.

[56] Voir néanmoins *Hist. litt. de la France* 5 (1866), p. 133-140 ; G. Allmang, « Angelome de Luxeuil », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 69 ; L. Bergeron, « Angelome de Luxeuil », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 580.

ron écrit à propos de ses commentaires sur la *Genèse*, les quatre livres des *Rois*, le *Cantique* : « Ces œuvres ont ceci de commun qu'elles ne font guère que suivre des ouvrages plus anciens[57]. » Ce jugement correspond effectivement bien à ses œuvres exégétiques, qui, de manière générale, montrent peu d'originalité ; on voit en lui plus un compilateur qu'un auteur, même s'il s'attache moins aux mots qu'aux idées de ses devanciers. Il semble que cette opinion puisse s'appliquer sans doute à son commentaire sur *Daniel*.

3. Haymon d'Auxerre[58]

De la même époque, nous pouvons encore mentionner l'œuvre d'Haymon d'Auxerre (mort vers 865-866). On situe généralement son activité littéraire aux alentours de 840-860. Durant longtemps, on a confondu le fondateur de l'école d'Auxerre avec un homonyme, Haymon d'Halberstadt, ce qui n'a pas simplifié les études sur sa vie et son œuvre[59]. Dans

[57] L. Bergeron, *ibid.*

[58] Notre étude est largement redevable aux travaux actuels de Mlle Sumi Shimahara qui consacre son doctorat à l'œuvre théologique d'Haymon et à l'édition du commentaire sur *Daniel*, jusque là inédit (Sumi Shimahara, *Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre* (*commentaires sur les livres prophétiques*), Université Paris IV, thèse préparée sous la direction de M. Sot et F. Dolbeau ; soutenance prévue en décembre 2006). Qu'elle trouve ici l'expression de notre reconnaissance pour son aide précieuse. L'édition de l'*Adnotatio* s'appuie sur les manuscrits d'Albi, Bibl. mun. 31 ; Barcelona, Catedral 64 ; Torino, Bibl. Nat. 531 (D. V. 17).

[59] Sur Haymon d'Auxerre, on consultera les études de E. Riggenbach, *Historische Studien zum Hebräerbrief, I : Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, « Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons », 8, Leipzig 1907 ; R. Quadri, *Aimone di Auxerre alla luce dei « Collectanea » di Heiric di Auxerre*, Padoue 1964 ; H. Barré, « Haymon d'Auxerre », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII, coll. 91-97 ; J. J. Contreni, « Haimo of Auxerre, abbot of Sasceium and a new Sermon of John, v. 4-10 », *Revue bénédictine* 85 (1975), p. 303-320 ; D. Iogna-Prat, « L'œuvre d'Haymon d'Auxerre. État de la question », in *L'Ecole carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi* (*830-908*). *Entretiens d'Auxerre 1989* (éd. D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon), Beauchesne, Paris 1991, p. 157-179. Sur l'école d'Auxerre, on trouvera dans les *Entretiens d'Auxerre 1989* une utile mise au point de L. Holtz, p. 131-146. Un « atelier de recherche » sur Haymon s'est tenu à Auxerre les 25 et 26 avril 2005, sous la responsabilité de S. Shimahara (les travaux devraient être publiés prochainement).

sa mise au point sur l'œuvre d'Haymon, D. Iogna-Prat rappelle la répartition de ses œuvres en trois catégories[60] : les œuvres sûres, les œuvres probables et les oeuvres possibles ; dans cette dernière catégorie, on trouve une *Adnotatio breuis in Danielem*, déjà attestée par F. Stegmüller (n° 3069 et 3087)[61] ; J. Trithème mentionnait également ce texte parmi les nombreuses œuvres d'Haymon[62] ; en revanche, l'anonyme de Melk[63] n'y faisait pas allusion dans son *De Scriptoribus Ecclesiasticis*[64]. Nous accepterons quant à nous l'attribution de cette œuvre à Haymon.

Dans l'article consacré à Haymon dans *Catholicisme*, G. Mathon écrit que « toute l'œuvre d'Haymon fut abondamment exploitée au moins jusqu'au XIIIe s., parce que, à l'instar de celle de Raban Maur, elle offrait un résumé commode des grands commentaires patristiques[65] ». Au vu de notre commentaire, cette caractérisation de l'œuvre est à la fois vraie et fausse, en tout cas elle a besoin d'être nuancée et explicitée. Certes, on peut dire que le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme est la principale source d'Haymon et que celui-ci, dans bien des cas, se révèle dépendant de son prédécesseur[66]. Toutefois, on ne saurait se contenter de ce constat qui réduirait considérablement le travail d'Haymon, qui se révèle beaucoup plus original, par exemple, que celui de Raban Maur.

D'abord, Haymon a un véritable goût pour la *uariatio* et il y excelle ; s'il dépend de Jérôme, c'est toujours dans l'esprit, ja-

[60] Cette répartition avait déjà été mentionnée par E. Riggenbach.

[61] Cf. D. Iogna-Prat, « L'œuvre d'Haymon d'Auxerre », p. 158 *sqq.* R. Quadri avait déjà proposé cette œuvre comme probable dans l'article précédemment cité, p. 43.

[62] Cf. Jean Trithème, *Catalogus illustrium uirorum Germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium*... et *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum siue illustrium uirorum*, dans *Opera omnia*, Francofurti, Typis Wechelianis apud Claudium, 1601, p. 124 et p. 251 (référence empruntée à D. Iogna-Prat, « L'œuvre d'Haymon », p. 175, n. 12).

[63] Cet auteur, qui écrivit vers 1135, fut moine de Prüfering, près de Ratisbonne (R. Quadri, *Aimone di Auxerre*, p. 12).

[64] Cf. *PL* 213, 977 C.

[65] G. Mathon, « Haymon d'Auxerre », *Catholicisme*, col. 539.

[66] Même remarque à propos des douze petits prophètes dans l'article déjà cité de D. Iogna-Prat : « Le Commentaire d'Haymon sur les Douze Petits Prophètes dépend d'une source presqu'exclusive, Jérôme ».

mais dans une servilité verbale, car Haymon ne recopie pas, il reformule sa source. Pour en donner un exemple, à propos de Dn 2, 24b, où Daniel supplie Nabuchodonosor de ne pas faire périr les sages de Babylone, Jérôme écrit : *Imitatur clementiam Domini qui pro persecutoribus deprecatur*[67]... Haymon, quant à lui, module : *Exemplo Domini pro aduersariis intercessit causa pietatis*[68] : tout y est, mais on ne saurait l'accuser de recopier. D'autre part, Haymon complète Jérôme, développe également son propos en de nombreux passages, et, parfois même, fournit un raisonnement plus net que celui du moine[69] ; de même, il est fréquent qu'il fournisse sur l'explication de tel ou tel passage des parallèles scripturaires que Jérôme n'avait pas mentionnés ; ainsi, sur l'explication de Dn 7, 13, *Ecce in nubibus caeli quasi filius hominis ueniebat*, Jérôme citait Ac 1, 11 (l'ascension du Christ) ; Haymon, lui, cite plutôt Ph 2, 6[70] et 2, 11[71]. C'est parfois une référence classique supplémentaire qu'Haymon propose[72]. De même, il ne reprend pas forcément l'ordre de

[67] *In Dan.* 1, 2, 24b (789, 283-284).

[68] Nous avons lu le texte dans l'édition établie par S. Shimahara. Nous regrettons de ne pouvoir préciser de référence satisfaisante pour l'œuvre d'Haymon, dans l'attente de la version définitive de l'édition de S. Shimahara ; cependant, nous indiquerons toujours les versets de *Daniel* commentés.

[69] Par exemple, à propos de Dn 4, 30-33 (sur l'ensauvagement de Nabuchodonosor et son retour à l'état d'homme), Haymon commente : *« Sensus meus redditus est mihi. » Putant quidam pro eo quod sequitur, « et figura mea reddita est mihi », speciem amisisse humanam. Sed melius omnia ad reformationem sensus illius referuntur, licet de rigore corporis quod « rore celi » induratum fuerat et asperitate capillorum et duricia atque magnitudine ungularum possit accipi.* Jérôme, lui, se contentait de dire : *Quando autem dicit sibi sensum redditum, ostendit non formam se amisisse sed mentem* (1, 4, 31b : 817-818, 975-977). Autre exemple où Haymon explicite Jérôme, à propos de Dn 9, 21 (*Adhuc te loquente dicam : Ecce adsum*). Jérôme écrit : *Videtur autem Gabriel non angelus uel archangelus sed uir, ut nequaquam sexum sed nomen uirtutis ostenderet* (864, 100-102). Haymon précise : *Angeli enim semper in habitu uiri apparent, non quod sexus sit in illis spiritibus sed propter honorabiliorem sexum uirilem.*

[70] Ph 2, 6 : *Qui cum forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Dei.*

[71] Ph 2, 11 : *Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Ihesus Christus in gloria est Dei Patris.*

[72] Jérôme avait expliqué le mot *naphte* de Dn 3, 46 en s'appuyant sur un passage de Salluste (*Hist.*, IV, fragm. 61, éd. Maurenbrecher, 1893) ; Haymon, dans son souci de *uariatio*, cite non pas Salluste, mais Pline l'Ancien :

l'exposé de Jérôme : il lui arrive d'expliquer tel verset en s'appuyant sur l'exégèse que Jérôme avait fournie pour un autre[73]. On le voit, Haymon reste très libre par rapport à sa source, beaucoup plus que tous les commentateurs avant lui. Mais à ces premières remarques, il convient d'en ajouter d'autres qui montrent mieux encore la très grande liberté du commentateur.

Haymon ne se montre jamais esclave de sa source. Ainsi, il se donne toute latitude pour commenter personnellement de nombreux passages du prophète *Daniel*, dans des commentaires originaux, s'inspirant parfois de la méthode de Jérôme, explicitant tel verset ou justifiant le texte de tel autre ; il s'agit souvent, il est vrai, de commentaires rapides qui ne visent qu'à rendre le texte plus clair, mais ces remarques peuvent constituer parfois de véritables petits paragraphes. L'explicitation se fait au travers de formules très courantes sous la plume d'Haymon, *hoc est* et *id est*[74] ; de même, l'exégète tâche de palier aux sous-entendus du texte, recourant alors à la formule *subauditur* (11 occurrences)[75]. La rapide préface d'Haymon, précisant les diverses formes de songes qui existent[76], est quant à elle entièrement originale par rapport à Jérôme[77]. Nous avons

Et Plinius Secundus profluere circa Babylonem bituminis liquidi modo dicit (Cf. *Hist. nat.* 2, 109 (105) : *Similis est natura naphthae ; ita appellatur circa Babylonem et in Austracenis Parthiae profluens bituminis liquidi modo*). De même, sans indiquer de source précise, Haymon reprend l'idée que le Tigre est ainsi appelé en raison d'une analogie avec la rapidité de l'animal (10, 4 : *A bestia uelocissima quae tigris nuncupatur fluuius iste sumpsit uocabulum propter celeritatem sui*) : cf. Bède le Vénérable, *In librum beati patris Tobiae CCSL* 119B, ch. 6, l. 16 ; Isidore de Séville, *Etymologiarum siue Originum libri*, éd. W. M. Lindsay, 1911, XII, 2, 7.

[73] Ainsi, il signale à propos de Dn 4, 13 que le mot *tempora* dans la Bible est un équivalent de *anni*, précision que Jérôme apportait en 2, 7, 25.

[74] Par exemple, sur Dn 1, 5 : *« Et constituit eis rex annonam », id est refectionem* (verset non commenté chez Jérôme).

[75] Par exemple, sur Dn 12, 9 : *« Vade Daniel » subauditur ad mortem et ad patres tuos, quia iam senex es.*

[76] *Praef.* : *Visionum genera tria sunt. Est uisio corporalis qua uidetur caelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt. Est et spiritalis qua uidetur aliquid per somnium. Tertia est intellectualis qua intellegitur illud mente quod uidetur…*

[77] Cette idée semble empruntée à Augustin : voir, par exemple, *Epist.* 120, 2 (*CSEL* 34/2, p. 713, l. 17) ; *De Genesi ad litteram libri duodecim* 12, 36 (*CSEL* 28/1, p. 433, l. 12).

recensé plus d'une centaine d'ajouts au commentaire de Jérôme, dont une trentaine concerne des versets que Jérôme n'avait pas commentés. Parfois encore, les interprétations des deux auteurs divergent ; par exemple, sur les roues du trône de l'Ancien en jours qui sont un feu ardent (7, 9d), Jérôme ne commente que l'image du feu : ce feu, on le retrouve fréquemment lié à la représentation de Dieu et il rappelle à l'homme que le bois, le foin, la paille brûleront au jour du Jugement ; Haymon, lui, est attentif à l'image des roues qui évoquent la rapidité du jugement à l'encontre des pécheurs.

Sa liberté à l'égard de Jérôme va jusqu'à recourir également à d'autres sources pour son commentaire, pas toujours facilement repérables, tant son goût pour la *uariatio* est prononcé et tant il reformule à sa manière la pensée d'un auteur. Quelques exemples peuvent néanmoins être cités ; sur les premiers versets de *Daniel*, Haymon voit en Nabuchodonosor une figure du diable ; cette opinion n'est évoquée par Jérôme qu'à propos de Dn 4, et encore elle est attribuée à Origène (qui appuyait sa théorie de l'apocatastase sur le rétablissement du roi dans son apparence humaine) et elle est rejetée ; or, Haymon semble reprendre à Origène cette idée et la faire sienne, du moins pour le début de *Daniel*[78].

C'est parfois un simple *quidam* qui introduit des opinions[79]. Il arrive encore qu'Haymon cite explicitement ses sources ; c'est le cas à propos de Dn 7, 10, où il recourt à Grégoire[80] : *Throni Dei moraliter secundum beatum Gregorium intelligitur monachi, eremitae et caeteri qui uno in loco degentes deo militare student, nec discurrunt per loca*... L'idée que les réprouvés sont les membres de l'Antichrist tout comme le Christ est la tête du corps et

[78] Sur Nabuchodonosor comme figure du diable chez Origène – et chez Jérôme – voir Y.-M. Duval in *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, *SC* 323, 1985, p. 398, n. 7.

[79] 4, 13 : *Quidam dixerunt quod propter orationem Danielis cui multa bona contulerat, VII anni in VII mensibus mutati sunt. Quod nullo modo approbatur*. On trouve notamment cette opinion dans les *Vitae prophetarum* d'Épiphane de Salamine : par ses prières et ses abstinences, le roi aurait obtenu que les sept années soient réduites à sept mois.

[80] Cf. Grégoire, *Moralia in Iob* 17, 13 (*CCSL* 143A, l. 1 *sqq.*) ; *Homiliarum in Euangelia libri duo*, *PL* 76, 1254C.

que ses disciples en sont les membres, semble une idée assez développée à l'époque. On trouve même, à la manière de Jérôme, une nouvelle source juive, dans l'explication de Susanne (Dn 13, 9) : les vieillards qui accusent la jeune femme auraient eu l'habitude de tromper les femmes en leur promettant que de leur semence devait naître le Messie ; mais cette source a en fait pour origine la *Lettre à Africanus* d'Origène[81]. Enfin, on est quelque peu surpris de trouver à quatre reprises la mention de Jérôme, alors même qu'Haymon lui emprunte ses commentaires la plupart du temps sans le signaler ; dans trois cas, la référence à Jérôme est indifférente[82] ; la quatrième référence introduit la seule citation explicite (mais non littérale) de l'œuvre de son prédécesseur[83]. Notons une dernière allusion aux auteurs patristiques, à propos de Dn 12, 3 (*Qui autem docti fuerunt fulgebunt quasi splendor firmamenti*) : ces *docti* ne sont autres que les *apostoli et eorum sequaces, Augustinus, Ieronimus et alii multi doctores* : on soulignera que les Pères ne sont cités qu'après les Apôtres et Jérôme qu'après Augustin, alors même qu'Haymon est surtout redevable à Jérôme ! À côté de cette diversité de sources, on constate encore que le goût d'Haymon pour la lecture spirituelle est parfois plus développé que celui de Jérôme : ainsi, dans l'explication de Dn 3, il comprend qu'un verset s'applique aux méfaits du diable[84] ; de même, il lit de manière allégorique la description de l'arbre aperçu par Nabuchodonosor dans son songe (Dn 4, 9)[85] : les feuilles représentent la parure de son royaume, l'abondance des fruits ses richesses, etc.

[81] Cf. Origène, *Lettre à Africanus* 12 (8) (*SC* 302, 1983, éd. N. de Lange, p. 540-541) ; voir également Jérôme, *In Hieremiam*, éd. S. Reiter, *CCSL* 74, p. 360.

[82] À propos de Dn 7, 9 ; 8, 2 et 8, 3.

[83] Sur Dn 12, 3 : *Nam sicut beatus Iheronimus dicit : « Tanta distantia est inter doctam sanctitatem et simplicem, quanta inter totum firmamentum et lumen unius stellae. »* (Jérôme écrivait (938, 545-547) : *tantumque sit inter eruditam sanctitatem et sanctam rusticitatem, quantum caelum distet et stellae*).

[84] 3, 49 : *« Angelus » Domini « descendit » ; et nobis insidiis* diaboli *circumdantibus, Verbum Dei solacium consolationis ministrat, ne nos diaboli penetrent tela.*

[85] Voir, dans le même esprit mais avec quelques différences d'interprétation : Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* III, VIII (*SC* 14, p. 212-213).

Cependant, ces remarques ne doivent pas faire perdre de vue la grande dépendance d'Haymon à l'égard de sa source ; on la retrouve en tout cas dans l'explication des passages deutérocanoniques ou des versets plus obscurs de *Daniel*. Dans l'exégèse des difficiles chapitres 10-12, on ne note que très peu d'ajouts personnels ; jusqu'à Dn 11, 20, Haymon lit les versets de manière historique en s'inspirant du commentaire de Jérôme ; à partir de 11, 21, il donne deux explications possibles, l'une historique, l'autre typologique, voyant en la personne d'Antiochus Épiphane le type de l'Antichrist. Dans sa lecture de *Susanne*, Haymon prend quelques libertés par rapport à sa source, mais jamais ne s'aventure trop avant. Toutefois, on soulignera que les noms d'Origène et de Porphyre n'apparaissent que très peu dans son commentaire sur *Daniel*[86] ; ainsi, on peut dire que l'œuvre d'Haymon est en quelque sorte vidée du caractère polémique que comportait le commentaire de Jérôme. Il convient encore de noter une prise de distance dans l'exégèse des soixante-dix semaines d'années (Dn 9, 24-27) ; Haymon commence par rappeler, selon le long exposé de Jérôme : *De LXX ebdomadibus... uaria patrum est expositio*. Pourtant, il ne cite qu'une opinion, conforme pour son point de départ et son point d'arrivée des semaines à celle d'Africanus[87] ; mais le calcul, assez complexe, diffère du tout au tout entre les deux auteurs ; les grandes lignes sont donc les mêmes, mais le détail de l'explication est entièrement l'œuvre d'Haymon[88]. Pourquoi ne choisir que cette seule source ? Justement, parce que, suivant le conseil de Jérôme[89], Haymon choisit l'opinion qui lui semble la plus certaine, et il opère ce

[86] Origène n'est cité qu'à propos de Dn 5, 10 (donc pas sur le chapitre 4 où Jérôme dénonçait – sans le nommer, il est vrai – sa théorie de l'apocatastase) et Porphyre n'est mentionné que deux fois – en 2, 46 et en 5, 10 –, toujours qualifié de *calumniator* (mais pas dans l'explication des ch. 11-12).

[87] Il faut commencer à compter ces semaines d'années à la vingtième année d'Artaxerxès, lorsque Néhémie reconstruisit Jérusalem ; le point d'aboutissement de la prophétie est la dix-septième (Jérôme mentionne la quinzième) année de Tibère, c'est-à-dire l'époque du Christ.

[88] À moins que celui-ci ait eu recours à un intermédiaire qui nous aurait échappé.

[89] *In Dan.* 3, 9, 24a (865, 142-143) : *Lectoris arbitrio derelinquens cuius expositionem sequi debeat*.

choix dans une visée théologique, parce que l'aboutissement de ces semaines ne saurait être que la venue terrestre du Christ qui inaugure les temps derniers.

En conclusion, Haymon apparaît beaucoup plus original que ses prédécesseurs : certes, il reste dépendant de l'œuvre de Jérôme, mais il semble ouvrir une nouvelle voie en se dégageant d'une certaine servilité par rapport aux Pères et en donnant à son commentaire une plus grande liberté. Une formule de B. Smalley, citée par D. Iogna-Prat[90], définit particulièrement bien le travail de cet exégète : Haymon « marque la ligne de partage entre le compilateur d'extraits choisis et l'auteur de commentaire[91] ».

Cependant, il convient encore de dire un mot des gloses bibliques attribuées à Haymon[92] que l'on trouve dans quatre manuscrits[93] ; ces gloses sont associées à d'autres, attribuées à Jean Scott[94]. Elles seraient en fait une compilation due à Heiric d'Auxerre qui fut l'élève d'Haymon et peut-être celui de Jean Scott ; leur date est incertaine (peut-être entre les années 850 ou 860). Pour *Daniel*, ces notes suivent le texte donné par la *Vulgate* ; ainsi, c'est d'abord le prologue donné par Jérôme avant sa traduction qui est expliqué (gloses d'Haymon, puis de Jean Scott) ; on trouve ensuite des gloses sur le texte même du prophète (gloses d'Haymon, puis de Jean Scott). La source semble en être les « gloses Rz »[95]. En fait, ces gloses ne nous intéressent pas directement ici, dans la mesure où il s'agit es-

[90] Cf. D. Iogna-Prat, « L'œuvre d'Haymon », p. 170.

[91] B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, p. 40.

[92] Cf. J. J. Contreni, « The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Erigena », *Speculum* 51 (1976), p. 411-434. Notre propos s'inspire essentiellement de cet article et de la consultation du texte que nous a aimablement fourni S. Shimahara.

[93] Vatican, Reg. lat. 215 ; Paris, B.N., Lat. 4883A ; Bern, Bürgerbibliothek 258 ; Paris, B.N., Lat. 1977. Il existe deux traditions manuscrites, ce qui explique les formes différentes que le texte peut prendre selon les manuscrits.

[94] Sur ces gloses, voir *Glossae diuinae historiae, The Biblical Glosses of John Scottus Eriguena*, éd. J. J. Contreni et P. P. O Neill, *Millenio medievale* I, *Testi* I, Florence 1997.

[95] Cf. E. Steinmeyer, « Untersuchungen über die Bibelglossare Rz und sein Einflussbereich », in E. Steinmeyer et E. Sievers, *Die althochdeutschen Glossen*, 5, Berlin 1922, p. 108-407.

sentiellement de courtes définitions – parfois parsemées d'explications plus longues – destinées à éclairer le sens du texte[96]. Pourtant, on notera, quelle que soit l'histoire complexe de ces gloses et les intermédiaires (gloses Rz) qui ont pu jouer, que certains passages s'inspirent bien de Jérôme, ou en tout cas de sources inspirées de Jérôme[97].

4. Remi d'Auxerre ?

Du IXe siècle, on trouve un dernier commentaire sur *Daniel*, que F. Stegmüller[98] attribue tantôt à Remi d'Auxerre (v. 841-v. 908)[99] tantôt à Wigbodus[100], qui fut abbé de Périgueux en 778, mais on n'a aucune preuve véritable pour une attribution à l'un ou l'autre auteur et les manuscrits non plus ne donnent

[96] Nous tirons quelques exemples du manuscrit du Vatican (ff. 103v-104v) qui donne un texte visiblement meilleur pour *Daniel* (f. 104r) : *Tempus redimitis* (Dn 2, 8) *: dilationem queritis. Negotium* (Dn 2, 17) *: opus uel res gesta. Sambuca* (Dn 3, 5) *: genus cythare rusticae. Simphonia* (Dn 3, 5) *: genus artis musicae ; est autem lignum cauum ex utraque parte pelle extensa. Psalterium* (Dn 3, 5) *: genus musicorum in modum delta littere factum* ; etc.

[97] Voici quelques exemples de rapprochements entre les gloses d'Haymon (dans le manuscrit du Vatican) et le commentaire de Jérôme : Dn 1, 2 : *Terra Sennaar locus est Babylonis in quo fuit campus Duram et turris quam usque ad caelum hi qui ab oriente uenerant aedificare conati sunt* (comp. *In Dan.* 1, 1, 2b : 777, 25-27) ; Dn 3, 21 : *Pro bracis Aquila et Theodotion saraballas dixerunt ; lingua autem caldea saraballa crura hominum uocantur quasi crurales et tibiales appellatae sunt. Tyara genus pallioli quo gens Persarum Chaldeorumque utitur* (comp. *In Dan.* 1, 3, 21 : 802, 594-604) ; Dn 3, 46 : *Napta genus fomitis quo uel maxime nutriantur incendia. Alii ossa oliuarum que proiciuntur cum amurca arefacta naptam appellari putant* (comp. *In Dan.* 1, 3, 46 : 805, 666-669) ; etc.

[98] Voir F. Stegmüller (à propos du ms. Paris, B.N., N.A.L., 762, f. 125-128 : cf. *infra*), n. 7220 (Remigius ?) et n. 8377 (Wigbodus).

[99] Sur Remi, on trouvera une bibliographie dans *Remigii Autissiodorensis, Expositio super Genesim* (éd. Burton Van Name Edwards) *CCCM* 136, Brepols, Turnhout 1999 ; voir également C. Jeudy, in *L'Ecole carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi*, « L'œuvre de Remi d'Auxerre. État de la question », p. 373-397 ; « Remigii autissiodorensis opera (*Clauis*) », p. 457-500.

[100] Wigbodus est l'auteur de *Quaestiones in Octateuchum* et de *Quaestiones in Euangelia* (*PL* 96, coll. 1101C-1168B) ; sur cette dernière œuvre, on pourra notamment consulter deux études récentes : S. Passi, « Il commentario inedito ai Vangeli attributo a "Wigbodus" » *Studi medievali* 43/1, 2002, p. 59-156 ; M. Gorman, « Wigbod, Charlemagne's commentator : *The Quaestiunculae super Euangelium* », *Revue bénédictine* 114 (2004), p. 5-74.

aucune indication. Malgré cette incertitude d'attribution, le texte apparaît suffisamment intéressant pour mériter d'être mentionné. On trouve le texte dans deux manuscrits[101] ; celui-ci s'étend sur moins de dix pages[102]. L'*In Librum Daniel* (ou *Danielem*) s'est-il inspiré de l'*In Danielem* de Jérôme ? Dans un premier temps, le commentaire apparaît extrêmement différent de celui de Jérôme, tant dans son contenu que dans le choix des versets ; souvent, l'auteur se contente d'expliquer un mot en proposant à sa place un synonyme, ressemblant en cela à des gloses, à l'aide des formules *id est* ou *uidelicet*[103] ; parfois cependant, on trouve quelques développements intéressants, notamment allégoriques[104], mais s'écartant de l'œuvre du moine de Bethléem.

Le prologue de l'ouvrage apparaît certes inspiré de Jérôme, mais, si dépendance il y a, ce n'est pas par rapport au *Commentaire sur Daniel*, mais encore au prologue à la traduction de *Daniel* dans la *Vulgate*[105]. Cette préface contient de nombreuses explications tirées de Jérôme relatives à son apprentissage de la langue chaldéenne[106], au jeu de mots en grec contenu dans

[101] München, Staatsbibliothek, Clm 3704 (Aug. eccl. 4), s. IX, 182 ff. : ff. 166v-170v ; Paris, Bibliothèque nationale, Lat. nouv. acq. 762, s. X, 161 ff. : ff. 125v-128r.

[102] Parce que le texte est bref et encore inédit, nous nous permettons de le citer quelque peu longuement ; en revanche, nous n'avons pas indiqué de référence précise aux feuillets des manuscrits, mais les passages se repèrent facilement, surtout dans le manuscrit de Munich où les versets sont écrits à l'encre rouge.

[103] Par exemple, sur Dn 1, 5 : *« Constituit... annonam », id est panem*. Dn 1, 8 : *« Ne pollueretur de mensa regis », id est contaminaretur*.

[104] Sur Dn 4, 7-10 (l'arbre vu en songe) : *Per ipsam designatur Nabuchodonosor, per folia uerba illius, per animalia homines diuersi, per uolucres philosophi, per uigilem nullus melius quam angelus* (comparer avec le commentaire d'Haymon). De même, sur Dn 4, 14 l'*humillimus* dont il est question ne peut être que le Christ (cf. Ph 2, 6) ; en 5, 5, la main qui apparaît sur le mur ne saurait être que celle du Christ.

[105] Cf. *Prologus in Danihele Propheta*, in *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem*, éd. R. WEBER, Stuttgart, Würetmbergische Bibelstalt 1969, 3e éd. revue par B. FISCHER *et socii* (1984), p. 1341-1342.

[106] *Cum me reclusissem in pistrino* (= éd. Weber : *cum me in linguae huius pistrinum reclusissem*) : *Pro magno labore posuit 'pistrinum' quia sicut in pistrino magnus adesse uidetur labor. Ita et domnus Hieronimus magnum exercuit in linguam caldaicam laborem*.

l'histoire de Susanne, elle rapporte aussi les moqueries des Hébreux sur les passages deutérocanoniques de *Daniel*, déjà mentionnées chez Jérôme, avant de préciser que, si les parties en grec présentent des incohérences (Habaquq est déjà mort quand il est censé porter un repas à Daniel dans la fosse aux lions), c'est parce qu'elles sont des *hagiographa*.

Le *Livre de Daniel* n'est pas traité de manière égale. L'auteur saute parfois d'un chapitre à l'autre, ailleurs il s'attarde longuement sur un chapitre. Il serait difficile d'affirmer que l'identification des parties composites de la statue que voit en rêve le roi Nabuchodonosor lui vient de Jérôme, tant cette exégèse est fréquente ; néanmoins, le commentateur rappelle que la tête de la statue représente Nabuchodonosor (Dn 2, 38), que le second royaume désigne celui des Mèdes et des Perses, le troisième celui d'Alexandre (Dn 2, 39) et le quatrième celui des Romains, que la petite pierre détachée qui brise la statue, c'est le Christ.

Une lecture plus approfondie de l'opuscule permet d'affirmer que l'auteur avait bien sous les yeux l'œuvre de son prédécesseur[107] et que, même s'il s'en écarte souvent, il s'en inspire néanmoins en bien des endroits ; en tout, nous avons relevé une trentaine de passages inspirés ou clairement recopiés de Jérôme. Nous ne mentionnerons ici que les plus nets. Ce sont d'abord les définitions ou les notions techniques qui sont empruntées à l'*In Danielem* : définition de la naphte à propos de Dn 3, 46[108] ou traduction des mots hébreux tracés par la main dans le festin de Balthazar (Dn 5, 26)[109]. Certaines lectures juives sont également reprises, alors même que Jérôme

[107] Le nom de Jérôme n'apparaît que deux fois dans le commentaire, une fois en référence à son prologue à la traduction de *Daniel* dans la *Vulgate*, une autre fois pour introduire une citation littérale de Jérôme relative à l'explication de Dn 10, 13 (cf. *infra*).

[108] *« Napta », id est ossa oliuarum quae proiiciuntur cum sua amurca arefacta* (= Jérôme, 805, 668-669).

[109] *« Mane » interpretatur numerus solum modo, sic « fares » diuisio, « techel » adpensio quoniam quasi in statera adpensum est regnum ipsius*. Comparer avec Jérôme : '*mane, thecel, phares*' *quorum prius* '*numerum*', *secundum* '*appensionem*', *tertium* '*diuisionem*' *sonat* (826, 165-827, 167).

semblait les rejeter[110], et d'autres lectures allégoriques, elles aussi courantes, sont rappelées, telle l'identification du personnage *similis filio Dei* dans la fournaise (Dn 3, 92) au Christ, lors de sa descente aux Enfers. Le chapitre 7, peut-être parce qu'il a trait au Jugement dernier, se trouve proportionnellement assez développé ; certes, certains éléments ne sont pas propres à Jérôme : c'est le cas des quatre vents qui désignent les quatre anges qui se partagent le monde (Dn 7, 2), c'est aussi le cas des quatre bêtes représentant successivement les royaumes des Chaldéens (Dn 7, 4), des Perses et des Mèdes (Dn 7, 5), d'Alexandre (Dn 7, 6) et des Romains (Dn 7, 7) ; il n'empêche, toute la lecture est bien conforme à Jérôme : la petite corne désigne l'Antichrist (Dn 7, 8), la description de l'Ancien en jours (Dn 7, 9 *sqq.*) est analogue à celle que l'on trouve dans le *Commentaire sur Daniel*, et certains détails de l'exégèse semblent tirés directement de Jérôme[111]. La lecture du chapitre 8 est conforme elle aussi aux commentaires patristiques : le bélier représente le roi des Mèdes et des Perses (Dn 8, 4), le bouc le roi des Grecs (Dn 8, 5), la grande corne brisée annonce la mort d'Alexandre et les quatre cornes qui s'élèvent signifient ses quatre successeurs (Dn 8, 8) ; quant à la petite corne qui grandit, il s'agit d'Antiochus IV Épiphane (Dn 8, 9). Pour l'exégèse des soixante-dix semaines d'années (Dn 9, 24-27), l'auteur s'inspire librement, comme Haymon, de l'opinion de Julius Africanus (le calcul s'étend de la vingtième année d'Artaxerxès jusqu'au Christ) avec quelques idées tirées d'Eusèbe de Césarée (la dernière semaine concerne son baptême par Jean, sa prédication et celle des apôtres). Curieusement, pour le chapitre 10, le commentateur est étroitement dépendant de Jérôme[112], alors qu'il ne s'inspire pas ou presque

[110] Dn 6, 4 : *« Vt inuenirent Danieli ex latere regis. » Latus regis reginae et concubinae ei ceteraeque uxores quae ex latere dormiunt*. Comparer avec Jérôme : *et in hoc loco Hebraei tale nescio quid suspicantur : 'latus regis regina est, uel concubinae eius ceteraeque uxores quae ex latere dormiunt* (830, 257-258).

[111] Voir par exemple Dn 7, 10 : *« Fluuius igneus. » Per fluuium poenae designantur unde torquendi erunt miseri*. Comparer Jérôme : *Vt peccatores traheret in gehennam* (846, 648). De même, en 7, 25, l'auteur précise que *tempus* signifie *annus*.

[112] Voici les principaux passages que nous avons relevés : 10, 10 *« Et ecce*

pas de lui pour commenter Dn 11-12[113], chapitres par ailleurs très peu développés : il n'y est pas question de l'Antichrist. On notera d'ailleurs qu'à propos de Dn 12, 4, une citation de Grégoire, également introduite dans le commentaire, vient diversifier les sources[114]. Enfin, deux versets seulement sont cités pour Susanne (Dn 13, 22 et 45), que l'on trouve également

manus tetigit me et erexit me super genua mea et super articulos manuum mearum. » Ideo in hominis figura apparuit angelus et humanam manum mittit ad prophetam iacentem, ut eum hominem recognesceret ac sui generis corpus aspiciens nequaquam paueat. Comparer Jérôme : *in hominis figura uidetur angelus et humanam ad prophetam iacentem mittit manum ut, sui generis corpus aspiciens, nequaquam paueat* (892, 685-687). – 10, 11a *« Vir desideriorum », id est qui desideras secreta Dei scire et cognoscere.* Comparer Jérôme : *...qui... cupit scire uentura et Dei secreta cognoscere* (892, 689...691). – 10, 13 *« Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. » Videtur mihi, dicit domnus Hieronymus, hic esse angelus cui Persis credita est... Restitit mihi princeps Persarum », id est angelus Persarum faciens pro credita sibi prouincia ne captiuorum omnis populus dimitteretur... enumerans peccata populi iudaeorum, quod iuste tenerentur captiui et ideo dimitti non deberent* = Jérôme (893, 713...894, 727). – 10, 20a ... *stat e regione princeps Persarum et non uult populum de captiuitate laxari.* Comparer Jérôme : *sed reuersurus sum ut pugnem contra principem Persarum in consepctu Dei, qui non uult tuum populum de captiuitate laxari* (895, 761-763). – 10, 21b *« Et nemo est adiutor meus », scilicet rogandus pro uobis deum nisi Michael cui creditus populus Iudeorum.* Comparer Jérôme : *Et nullus est alius qui adiutor meus sit rogandi pro uobis deum nisi Michael archangelus cui creditus est populus Iudaeorum* (896, 792-794).

[113] Voici les seuls passages que nous avons relevés : 11, 1 *« Et ego », id est Daniel, stabam in conspectu Domini et rogabam eius clementiam ut roboraretur ipse populum et regnum eius.* Comparer Jérôme : *Stabam in conspectu Domini et rogabam eius clementiam pro eo qui me diligebat, ut confortaretur uel ipse uel regnum eius et roboraretur* (897, 813-814). – 11, 45 *« Super montem inclitum », id est Oliueti* (même exégèse chez Jérôme : 933, 433 - 934, 445). – 12, 4 *« Petransibunt plurimi », id est percurrent ipsum librum plurimi legendo et querant ibi historiae ueritatem et propter magnitudinem obscuritatis diuersa opinentur.* Comparer Jérôme : *Significans quae locutus est, praecipit : ut inuoluat sermones et signet librum, ut legant plurimi et quaerant historiae ueritatem et, propter obscuritatis magnitudinem, diuersa opinentur – quod enim ait : pertransibunt* (*id est percurrent*) *plurimi, multorum significat lectionem et propter obscuritatis magnitudinem diuersa opinentur* (938, 551-554).

[114] *Dicit enim domnus Gregorius : Quantum mundus ad extremitatem ducitur, tantum nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur. Per incrementa temporum creuit scientia spiritalium patrum.* Comp. Grégoire, *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, livre 2, hom. 4 (*CCSL* 142, l. 370-372) : ... *quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur* et Grégoire, *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, livre 2, hom. 4 (l. 340-341) : ... *quia et per incrementa temporum creuit scientia spiritalium patrum.*

chez Jérôme, mais seul le commentaire du premier peut avoir été tiré de son œuvre.

Si donc le texte a été écrit non par Remi, mais par Wigbodus, au VIIIe siècle, alors, nous aurions le premier témoignage d'un commentaire qui se démarquerait de celui de Jérôme ; si au contraire c'est Remi – ou un autre commentateur postérieur à Haymon –, alors ce commentaire se trouve bien dans la lignée du fondateur de l'école d'Auxerre. Quoi qu'il en soit, il est facile de relever les défauts de fabrique de cet ouvrage, souvent trop rapide, parfois allusif et ne traitant de *Daniel* que certains versets, sans qu'une réelle logique se dégage. Certes, l'auteur se sent libre par rapport à Jérôme, mais la trame générale du commentaire reste cependant étroitement liée à la matière du *Commentaire sur Daniel*, voire à celle de la préface de la traduction de *Daniel-Vulgate*.

Du VIIe à la fin du IXe siècle, on note une nette évolution dans les commentaires du prophète *Daniel*. Si, avant Raban Maur, on ne trouve que peu de commentaires sur *Daniel*, ceux-ci témoignent cependant d'un réel manque d'originalité et de liberté par rapport à Jérôme : celui-ci reste la référence qu'on recopie, qu'on adapte, mais qu'on n'ose remanier. La renaissance carolingienne semble ne plus se contenter de cela. Certes, les carolingiens se situent toujours dans la continuation de Jérôme dont ils se font les relais, mais on a relevé plusieurs tendances caractérisant ce premier tournant de l'exégèse biblique : les auteurs entendent compléter Jérôme en constituant une sorte de compilation des auteurs anciens ; mais si Raban Maur recopie encore littéralement Jérôme, Haymon d'Auxerre, quant à lui, reformule sa pensée, trie ses remarques ; d'autre part – fait nouveau – , les commentateurs ajoutent leurs propres opinions à celles de Jérôme, renouvelant par là l'œuvre du moine. Le IXe siècle a donc permis de créer un corpus assez complet d'extraits des Pères de l'Église et de libérer la pensée d'une trop grande servilité aux sources.

Entre le texte que nous avons supposé écrit par Remi d'Auxerre, c'est-à-dire à la fin du IXe siècle, et le XIIe siècle – époque de la seconde renaissance de l'exégèse biblique –,

nous n'avons pas trouvé d'autre commentaire du prophète *Daniel*[115].

III. Le XIIe siècle

1. Rupert de Deutz

Au début du XIIe siècle, on trouve un ouvrage qui n'est pas à proprement parler un commentaire biblique, mais qui aborde le prophète sinon dans son ensemble, du moins pour une large part ; il s'agit du livre XXXII du *De trinitate et operibus eius* de Rupert de Deutz[116] (1075/1076-1129) intitulé : *In Danielem prophetam commentariorum liber unus*[117]. Avant d'aborder le contenu même du livre, il faut dire un mot du projet de Rupert de Deutz[118]. L'ouvrage fut composé entre les années 1108/1109 et 1119 et se veut une lecture de la Bible à la lumière du mystère de la Trinité ; il est divisé en trois parties correspondant à chacune des trois personnes divines ; chacune de ces parties est organisée autour du chiffre sept : « le Père s'est révélé dans les sept jours de la création (livres I-III), le Fils dans les sept âges de l'humanité depuis la chute d'Adam jusqu'à l'incarnation (IV-XXXIII), l'action du Saint-esprit se

[115] Cf. G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Picard, Paris 2003, p. 164 : « Mais venu le Xe siècle, et jusqu'au milieu du XIe siècle, une chape de silence semble recouvrir l'exégèse biblique. » Il se peut cependant que des ouvrages aient échappé à nos recherches, tant la quête des commentaires, imprimés ou encore inédits, se révèle parfois difficile.

[116] Sur Rupert de Deutz, voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris 1959, II/1, p. 219 *sqq.* ; H. Silvestre, « Premières touches pour un portrait de Rupert de Liège, ou de Deutz », *Mélanges Jacques Stiennon*, Liège 1982, p. 579-596 ; J. J. Van Engen, *Rupert of Deutz*, Berkeley - Los Angeles - Londres 1983 ; M. L. Arduini, *Rupert von Deutz (1076-1129) und der « Status Christianitatis » seiner Zeit*, Cologne - Vienne 1987.

[117] On trouve le texte dans le *CCCM* 23 (éd. Rh. Haacke), Brepols, Turnhout 1972, p. 1738-1781.

[118] On se reportera, pour une rapide description de l'ouvrage, aux articles « Rupert de Deutz » de H. Silvestre (*Catholicisme*, coll. 211-217) et de J. Van Engen (*Dictionnaire de Spiritualité*, coll. 1126-1333) ; ce dernier qualifie ainsi l'auteur : « Rupert fut, semble-t-il, l'écrivain le plus prolifique du 12e siècle et probablement le porte-parole le plus représentatif des bénédictins. »

manifeste à travers les sept dons depuis l'incarnation jusqu'au dernier jugement (XXXIV-XLII)[119]. » Cette rapide présentation est nécessaire pour comprendre l'entreprise de Rupert ; celui-ci n'entend pas commenter *Daniel*, mais montrer comment, dans l'ouvrage, le Christ se manifeste.

C'est effectivement ce qui ressort de la préface de l'auteur au livre XXXII. Rupert précise dès le début de son ouvrage les sept sections de *Daniel* qui retiendront son attention, qu'il reprend par la suite en les expliquant relativement au Christ : 1) la statue composite vue en songe par Nabuchodonosor (Dn 2) qu'une pierre – le Christ – vient briser ; 2) les trois jeunes Hébreux dans la fournaise (Dn 3), que vient délivrer quelqu'un « comme un fils d'homme », sont l'image des martyrs du Christ ; 3) la transformation de Nabuchodonosor en bête sauvage (Dn 4), une voix « tombant du ciel » lui annonçant sa punition (ainsi le Verbe vient lui aussi du Ciel confondre la sagesse du monde) ; 4) l'apparition de la main durant le festin de Balthazar et l'obscure et funeste inscription qu'elle trace sur le mur : cette main, c'est le Christ[120] ; 5) Daniel est envoyé dans la fosse aux lions et en ressort vivant (Dn 6) : cette fosse représente le passage du Christ aux enfers et sa résurrection ; 6) la vision de l'Ancien en jours et du jugement final (Dn 7), image de la venue du Christ en ce monde et de son retour à la fin des temps ; 7) les soixante-dix semaines d'années (Dn 9), vision relative à la venue du royaume de la justice et à la destruction du royaume du péché. Pour expliquer ces chapitres, Rupert passe souvent très vite sur les versets qui ne concernent pas directement son objet ; ainsi, sur l'explication des différentes parties de la statue (Dn 2, 29-46), il parle très rapide-

[119] D'après H. Silvestre, « Rupert de Deutz », col. 212. L'auteur poursuit : « Son *De Trinitate* est l'exposé le plus développé de l'histoire de notre rédemption qui ait jamais été écrit depuis l'Antiquité chrétienne et sans doute le premier qui ait envisagé le développement de cette histoire jusqu'à l'époque du narrateur » (*ibid.*).

[120] On notera l'intéressante formule qui résume à cette occasion l'ensemble des chapitres précédemment étudiés : *Quid manus illa innuit ? Nimirum qui per lapidem abscisum de monte sine manibus in primo, qui proprio nomine in secundo, quique nomine uigilis et sancti in tertio, idem ipse Filius Dei Christus per manum scribentem in isto designatur capitulo quarto.*

ment des différents royaumes désignés par les métaux de nature différente, car seule l'intéresse la petite pierre qui vient détruire la statue ; pour Dn 3, il résume à grands traits tout le début du chapitre pour en arriver au seul passage qui l'intéresse (vv. 91 *sqq.*). De même, il ne s'intéresse pas à l'ensemble du *Livre de Daniel*, mais seulement, on l'a dit, à sept chapitres. Cette description suffit à faire comprendre combien le projet de Rupert est éloigné de celui de Jérôme ; par conséquent, on ne sera pas étonné de constater le peu de ressemblances entre les deux œuvres. Dès lors, on ne doit pas se demander si Rupert suit Jérôme, mais si l'on trouve néanmoins dans son œuvre des traces prouvant qu'il avait lu Jérôme ou même qu'il avait son œuvre sous les yeux en écrivant.

Malgré la grande différence qui apparaît entre les deux œuvres à première lecture, on peut toutefois être assuré que Rupert s'est bien, par endroits, inspiré de Jérôme. Quelques passages permettent de l'affirmer ; nous nous contenterons d'en relever quelques-uns, parmi les plus nets. Il faut d'abord signaler l'interprétation rapide des parties composites de la statue ; Rupert reprend la correspondance, classique désormais, entre les métaux et les royaumes babylonien, perse et mède, macédonien et romain ; concernant les Macédoniens, Rupert souligne le rapport entre ce royaume et le bronze qui le représente : *regnum Macedonum aereum, id est multa eloquentia sonorum* (l. 252-253) : Jérôme fournissait semblable explication[121] ; naturellement, reprenant une exégèse désormais traditionnelle, Rupert voit dans la petite pierre le Christ et dans le fait qu'elle se soit détachée sans qu'une main l'ait touchée sa naissance virginale : *per partum incorruptae Virginis* (l. 247), *sine uirili complexu de Virgine natus* (l. 264)[122]. Selon un schéma également

[121] Jérôme, *In Dan.* 1, 2, 31-35 (794, 393-399) : *« Et regnum tertium aliud, aeneum, quod imperabit uniuersae terrae », Alexandrum significat et regnum Macedonum successorumque Alexandri : quod recte aeneum dicitur – inter omnia enim metalla aes uocalius est et retinnit clarius, et sonitus eius longe lateque diffunditur –, ut non solum famam et potentiam regni, sed et eloquentiam Graeci sermonis ostenderet.*

[122] La suite du passage est intéressante, dans la mesure où elle actualise l'exégèse : *Dicamus quia futurum est quamuis iam ex parte factum sit id de quo loquimur. Nondum enim comminuta atque consumpta uidemus uniuersa regna, eum autem qui illa comminuet per primum aduentum suum uidemus lapidem impleuisse orbem ter-*

habituel, Rupert explique pourquoi la lionne de Dn 7, 4 représente le royaume babylonien : *Regnum Babyloniorum propter superbiam et luxuriam alas habenti leaenae assimilatum* (l. 646-648) : la *luxuria* ici mentionnée est directement empruntée à Jérôme[123]. Rupert signale aussi de nombreuses étymologies des noms propres apparaissant dans le *Livre de Daniel* et que l'on trouve, non pas dans le *Commentaire* de Jérôme, mais dans son *Liber interpretationis hebraicorum nominum*[124] : le commentateur médiéval, en tout cas, semble être un familier de Jérôme.

Tout le chapitre 7 est, chez lui comme chez d'autres, davantage développé : c'est qu'il s'applique directement au Christ et à la fin des temps[125]. À propos des flammes qui composent le trône de l'Ancien (Dn 7, 9), l'auteur commente le texte d'une manière radicalement différente de Jérôme et semble, de manière intéressante, signaler cet écart : *Licet ignis irae et flamma hic intelligi possit uindictae futurae, tamen, quoniam fluuius igneus dulciori dignior est adhuc intellectu, maxime quia sic dictum est, egrediebatur a facie eius. Quid enim non dulce, non amabile egreditur aut procedit a facie eius ? Ergo fluuius igneus non iniuria, non coacta sententia, dicimus quod ipse sit Spiritus sanctus, de quo psalmista : « Fluminis impetus laetificat ciuitatem Dei »* (Ps 45, 5) (l. 733-739). Jérôme expliquait quant à lui : *ut peccatores tormentorum magnitudinem pertremiscant et iusti saluentur, sic tamen quasi per ignem*[126]. Les *milia milium* qui servent l'Ancien désignent, chez Jérôme comme chez Rupert, un nombre infini de serviteurs : *indefinita quantitate*, dit Rupert (l. 763-764).

Rupert emprunte la suite de son exégèse à Grégoire[127], comme l'avait fait du reste Haymon d'Auxerre : *innumerabiles homines... alii per actiuam ministrantes ei, alii per contemplatiuam ui-*

rarum. Comminuet autem omnia atque consumet usque ad summum per secundum aduentum et regnum eius stabit in aeternum (l. 266-272).

[123] *In Dan.* 2, 7, 4 (839, 465).

[124] *Danihel = iudicium Dei* (*Lib. interpr. hebr. nom.*, *CCSL* 72 : 61, 10) ; *Sidrach = decorus meus* (56, 20) ; *Misach = qui risus* (56, 16) ; *Abdenago = seruiens taceo* (55, 28-29) ; *Ananias = gratia Domini* (cf. 55, 28) ; *Azarias = adiutorium Domini* (40, 19-20 ; cf. 44, 16) ; *Misael = quae salus Dei* (cf. 56, 16). Dans son édition, Rh. Haacke a bien noté ces correspondances.

[125] On trouve, l. 674, une allusion à l'Antichrist.

[126] *In Dan.* 2, 7, 9c (846, 638-640).

[127] Cf. Grégoire, *Moralia in Iob* 17, 13 (*CCSL* 143A, l. 1 *sqq.*) ; *Homiliarum*

tam assistantes ei (l. 758...762). Or, cette remarque n'est peut-être pas inutile, car elle va de pair avec un autre passage où Rupert affirme que, dans le tribunal présenté en Dn 7, ce n'est pas le Père qui jugera, mais le Fils[128] ; cette idée, que l'on ne trouve pas chez Jérôme, se trouvait déjà dans le commentaire d'Haymon à propos de Dn 7, 9 : *Secundum beatum Ieronimum Antiquus dierum Pater intellegitur qui est aeternus cuius persona non apparebit in iudicio : sed tantum modo persona Filii, licet Deus Pater cum Spiritu Sancto in ipso sint quia inseparabiles sunt* ; l'allusion à Jérôme ne semble concerner que le début du passage, car la suite ne se trouve pas dans son commentaire : il semble donc qu'on ait ici affaire à une explication personnelle d'Haymon. En ce cas, on pourrait penser que Rupert n'a pas eu entre les mains le commentaire de Jérôme, mais celui d'Haymon...

Pourtant, un autre indice nous incite à penser que Rupert ne pouvait pas avoir seulement Haymon sous les yeux[129]. Il s'agit de l'explication des soixante-dix semaines d'années, dernier chapitre commenté par Rupert. Dans un premier temps, cependant, l'explication de ces versets, une nouvelle fois inspirée d'Africanus, apparaît aussi dépendante du texte d'Haymon que de celui de Jérôme[130]. Revenant par la suite sur les versets 16-18, Rupert constate que deux lectures peuvent en être faites : l'une *iuxta litteram*, l'autre *iuxta mysticos sensus* ; pourtant,

in Euangelia libri duo, *PL* 76, 1254C. À moins que la première référence n'ait été atteinte à travers l'œuvre d'Haymon (voir *supra*).

[128] Entre autres arguments textuels, Rupert cite Jn 5, 22 *sqq*.

[129] Peut-être possédait-il finalement les deux et s'était-il constitué une petite « bibliographie » avant d'entamer son ouvrage.

[130] On note quelques parallèles probants entre les deux textes, notamment l'expression *et continentur circulis decem nouennalibus* XXV, *decies nouies enim uiceni et quini fiunt* CCCCLXXV (Rupert, l. 856-857) que l'on trouvait déjà chez Haymon : *Complectuntur autem annos solares* CCCCLXXV *in circulis* X *nouenalibus* XXV ; or, le texte de Jérôme ne porte nulle trace de ce passage. De même, à propos de Dn 9, 27 (*Confirmabit pactum multis ebdomada una*), Rupert écrit : *Hoc est ipsa nouissima, in qua uel Iohannes Baptista, uel Dominus et apostoli praedicando multos ad fidem conuerterunt* (l. 894-896) ; on trouve de manière semblable chez Haymon : *Id est Iohanne et Christo et apostolis predicantibus multi saluati sunt. Et coepit hostia in cordibus electorum uetus uilescere* (on trouve cette même expression chez Rupert, plus bas (l. 900-902) : ... *quando inchoato Christi baptismate hostiarum purificatio fidelibus paulatim uilescere coepit*) ; autant d'expressions qu'on ne trouve pas dans le commentaire de Jérôme.

seule cette dernière doit retenir notre attention, car elle seule justifie les plaintes, les prières et les espérances du prophète (p. 1761 *sqq.*) ; toutefois, Rupert développe d'abord cette lecture selon la lettre qui veut que la prophétie ne vise que la reconstruction du Temple ; pour ce faire, il va s'appuyer sur les explications d'Eusèbe de Césarée, de Josèphe, que Rh. Haacke retrouve dans le *Commentaire sur Daniel*[131], et même d'une opinion juive directement empruntée à Jérôme, mais tirée de son *Commentaire sur Ézéchiel*[132]. La suite du commentaire n'intéresse plus notre recherche : Rupert va rapidement évoquer d'autres témoignages bibliques tirés d'autres prophètes[133].

Certes, le projet de Rupert de Deutz l'éloigne directement d'une entreprise de commentaire biblique ; certes, nous n'avons pas trouvé dans son œuvre des rapprochements spectaculaires avec l'œuvre de son prédécesseur ; pourtant, on doit reconnaître qu'il n'ignorait pas son travail et même qu'il a pu s'en inspirer comme le confirment les quelques légères touches que nous avons relevées[134]. Bien sûr, Jérôme n'affleure pas à chaque page et sous chaque ligne, mais il n'est pas non plus absent, semble-t-il, de la table de travail de Rupert (qui le cite nommément), au même titre que d'autre ouvrages : Grégoire, et peut-être Haymon.

2. Gilbert l'Universel et la *Glossa Ordinaria*

Le manuscrit 220 de la Bibliothèque municipale de Saint-Omer (XIIe s.) attribue des *Glosae super Danielem prophetam*[135] à un certain Gislebertus que l'on a identifié à Gilbert l'Univer-

[131] Rh. Haacke rapproche les deux premières opinions du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme, 3, 9, 24a (l. 262 *sqq.* et l. 272 *sqq.*).

[132] Cette troisième opinion est extraite de Jérôme, *In Hiez.* 5, 67 (*CCSL* 74, p. 285). Cette allusion à Jérôme est la seule mention explicite de l'exégète : *Tradunt Hebraei, ut beatus Hieronymus ait, huiucemodi fabulam* (p. 1763, l. 1013-1014).

[133] Cf. p. 1763 *sqq.* : Rupert de Deutz s'intéresse désormais aux prophètes Isaïe, Aggée, Zacharie, Malachie...

[134] Il conviendrait toutefois d'étendre ce travail pour affiner les résultats.

[135] Ce manuscrit aurait été copié près de Saint-Omer, au monastère de Saint-Bertin ; le texte qui nous intéresse se trouve aux ff. 1v-29v. On trouve au f. 29v la signature : *Gislebertus*.

sel qui, après avoir enseigné à Auxerre, puis sans doute en diverses villes, devint évêque de Londres (1128-1134)[136]. C'est sans doute quelque temps avant son ordination épiscopale qu'il rédigea ses *Glosae*[137].

Or ce manuscrit a rapidement attiré l'attention des spécialistes de l'exégèse médiévale, en ce sens qu'on trouve ce texte reproduit au sein de l'édition de la *Glossa Ordinaria* de *Daniel* (1480/1481)[138] : Gilbert aurait-il participé à la rédaction de cet ouvrage fondamental pour le Moyen Âge ? Dans son article « The Medieval Latin Interpretation of Daniel »[139], M. A. Zier fait le point sur notre connaissance de la contribution de Gilbert à ce qu'on appelle la *Glossa Ordinaria*[140] sur *Daniel*[141] :

[136] Sur Gilbert l'Universel, voir J.-C. Didier, « Gilbert d'Auxerre », *Catholicisme*, coll. 7-8 ; B. Smalley, « Gilbertus Universalis, bishop of London (1128-1134) and the problem of the 'Glossa ordinaria' », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 235-262 ; 8 (1936), p. 24-60 ; « La Glossa ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon » *ibid.* 9 (1937), p. 365-400 ; *The Study of the Bible in the Middle Age*, Oxford 1952 ; M. A. Zier, « The Medieval Interpretation of Daniel : Antecedents to Andrew of St. Victor », *ibid.* 58 (1991), p. 62-74.

[137] Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, p. 60.

[138] Cf. *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, réimpr., A. Rusch, Strasbourg 1480/1481, Brepols, Turnhout 1992 (la *Glose* de *Daniel* se trouve dans le vol. III, p. 321-352).

[139] M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel », p. 62-64 (références données ci-dessous). Traduction personnelle de la citation.

[140] Sur la *Glossa Ordinaria*, on peut citer une riche bibliographie : B. Smalley, « Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-1134) and the Problem of the *Glossa ordinaria* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 235-262 et *ibid.* 8 (1936), p. 24-60 ; B. Smalley, « La Glossa Ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon », *ibid.* 9 (1937), p. 365-400 ; J. de Blic, « L'œuvre exégétique de Walafrid Strabon et la *Glossa ordinaria* », *ibid.* 16 (1949), p. 5-28 ; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, p. 46-66 ; B. Smalley, « Les Commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées », *Cahiers de civilisation médiévale* 4 (1961), p. 15-22 ; E. Bertola, « La glossa ordinaria biblica ed i suoi problemi », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 45 (1978), p. 34-78 ; B. Smalley, *Studies in Medieval Thoughts and Learning from Abelard to Wyclif*, The Hambledon Press London 1981 ; R. Wielockx, « Autour de la 'Glossa Ordinaria' », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), p. 222-228 ; G. Lobrichon, « Une nouveauté : les gloses de la Bible », in *Le Moyen Âge et la Bible* (P. Riché et G. Lobrichon, dir.), Beauchesne, Paris 1984, p. 95-114 (repris dans G. Lobrichon, *La Bible au Moyen*

« Pendant qu'il était à Auxerre, Gilbert composa des *Gloses* sur le Pentateuque et les Grands Prophètes qui, avec l'œuvre d'Anselme et Raoul de Laon, constitua la colonne vertébrale de ce qui devint la *Glossa Ordinaria* sur la Bible. Le nom de Gilbert est attaché à la glose de Daniel dans un seul manuscrit : Saint-Omer, B.M., MS 220, ff. 1-29... Les *Glosae* de Gilbert ont attiré l'attention des érudits modernes avant tout à cause de ce qui semble être leurs liens étroits avec le texte de la *Glossa Ordinaria* ; mais la relation entre ces deux œuvres ne va pas sans obscurités. Smalley a utilisé le manuscrit comme preuve que les gloses marginales et interlinéaires étaient conçues comme une unité, soit qu'elles fussent écrites sous la forme d'un commentaire, c'est-à-dire d'une manière continue, comme c'est le cas pour Saint-Omer 220, soit qu'elles fussent disposées sur la page en gloses marginales et interlinéaires autour du texte biblique. Un examen des divers manuscrits de la *Glossa Ordinaria* confirme l'argument de Smalley, et suggère de plus que l'œuvre de Gilbert représente non pas la première

Âge, Picard, Paris 2003, p. 158-172) ; *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade*, Woodbridge, UK and Dover, NH, 1984 ; M. Gibson, « The Twelfth-Century Glossed Bible », in E. A. Livingstone (éd.), *Studia patristica*, t. XXIII, Louvain 1989, p. 232-244 ; M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel : Antecedents to Andrew of St. Victor », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991), p. 43-78 ; K. Fröhlich et M. Gibson, introduction à la réimpression de la *Biblia Latina cum glossa ordinaria* de Strasbourg 1480-1481, Turnhout 1992, t. I, p. v-xxviii ; M. Gibson, « The Place of the *Glossa Ordinaria* in the Medieval Exegesis », in K. Emery et M. D. Jordan (éd.), *Ad Litteram. Authoritative Texts and their Medieval Readers*, Notre Dame (Ind.), 1992, p. 5-27 ; M. Gibson, *« Artes » and the Bible in the Medieval West*, Aldershot, 1993 ; M. A. Zier, « The manuscript tradition of the *Glossa Ordinaria* for Daniel, and Hints at a Method for a Critical Edition », *Scriptorium* 47 (1993), p. 3-25 ; P. Stirnemann, « Où sont fabriquées les livres de la glose ordinaire dans la première moitié du xiie siècle ? », in F. Gasparri (éd.), *Le xiie siècle : Mutations et renouveau en France dans la première moitié du xiie siècle*, Parsi 1994, p. 257-301 ; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval xiie-xive siècle*, Le Cerf, Paris 1999, p. 123-129 ; M. A. Zier, « The Development of the *Glossa Ordinaria* to the Bible in the Thirteenth Century : The Evidences from the Bibliothèque Nationale, Paris », in *La Bibbia del xiii secolo, Storia del testo, storia dell'esegesi*, Sismel 2004.

[141] Cf. B. Smalley, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 261-262 ; 8 (1936), p. 26 ; 9 (1937), p. 365 ; *The Study of the Bible*, p. 60 ; *Studies in Medieval Thought and Learning*, p. 18.

étape, mais une étape intermédiaire – peut-être une seconde – dans le développement de la *Glossa Ordinaria* de *Daniel*[142] ». Il note encore que des étapes ultérieures ont complété l'œuvre de Gilbert et que la *Glossa* ne prit pas sa forme définitive avant le treizième siècle.

Deux ans plus tard, M. A. Zier revient sur la question de la *Glossa Ordinaria*[143]. Il rappelle d'abord la théorie de B. Smalley, à savoir que les *Glosae Gisleberti* (milieu XIIe s.) sont le point de départ de la *Glossa Ordinaria* de *Daniel*; la présentation en un commentaire continu précède donc celle en gloses marginales et interlinéaires, celles-ci s'imposant au fur et à mesure que la Glose se standardise. Il note toutefois que, selon C. De Hamel[144], la forme continue est postérieure aux premières versions de la Glose de plus de trente ans; effectivement, certains indices, dans la composition notamment du prologue des *Glosae Gisleberti*, semblent trahir une ancienne présentation en gloses marginales[145]. D'autre part, le manuscrit de Saint-Omer contient – d'après les sondages effectués par M. A. Zier sur Dn 1, 1-7 et à quelques exceptions près – les mêmes gloses que des manuscrits antérieurs à lui[146] et contenant des *Gloses*

[142] Cette observation de M. A. Zier s'appuie avant tout sur un manuscrit du XIIe siècle de la *Glose* sur *Daniel* copié à l'Abbaye de Saint-Victor (actuellement Paris, B.N., Lat. 14781), glose marginale et interlinéaire peut-être contemporaine du manuscrit de Saint-Omer, et peut-être antérieure à lui. En comparant les deux textes, l'auteur remarque que le manuscrit de Saint-Omer présente, pour le prologue, des additions par rapport au manuscrit Lat. 14781 que l'on retrouve (au moins pour la plupart) dans des manuscrits plus tardifs (Paris, B.N., Lat. 578). Le manuscrit de Saint-Omer, attribué à Gilbert, semble donc contenir un texte « amélioré » provenant d'un compilateur plus ancien. Nous n'avons repris que l'essentiel des conclusions de l'auteur; nous laissons de côté d'autres observations que nous jugeons incomplètes, après avoir nous-même consulté le manuscrit Lat. 14781.

[143] Cf. M. A. Zier, « The manuscript tradition of the *Glossa Ordinaria* for Daniel, and Hints at a Method for a Critical Edition ».

[144] C. De Hamel, *Glossed Books of the Bible*, p. 15-16.

[145] M. A. Zier appuie son argumentation sur la glose du mot *pericopen* (*particulam, scilicet peri enim circum, copa diuisio*), située non pas à côté du mot ainsi glosé, mais deux mots plus loin, après *Iob quoque*; or, dans certains manuscrits de la *Glose* (mais postérieurs, semble-t-il, à celui de Saint-Omer), on trouve bien une telle glose dans les marges.

[146] M. A. Zier en a identifié au moins deux: Paris, BN, Lat. 14781 (début

sur *Daniel* rédigées sous forme de gloses marginales et interlinéaires. L'œuvre de Gilbert contient cependant davantage de gloses. Cela semble donc signifier que son modèle est un manuscrit de la glose présentée avec le texte biblique dans une colonne centrale et des gloses marginales et interlinéaires, comme c'est le cas dans un manuscrit qui lui est antérieur (Paris, B.N., Lat. 14781). Enfin, on trouve l'intégralité du texte des *Glosae Gisleberti* dans l'édition de 1480/1481, avec des ajouts qui attestent les développements ultérieurs de la Glose. M. A. Zier conclut donc (p. 14) : « It is fairly clear that Gilbert the Universal, the master at Auxerre, had a hand in the second or third decade of the twelfth century either in making the initial digest of patristic sources for the study of Daniel, or if it already existed, adding to it number of glosses, either of his own invention, or of earlier commentators. This augmented digest of patristic interpretation must have been immensely successful as the basic text for the initial, cursory reading of the Bible in the schools at Paris, and it was copied very carefully for that purpose. »

Nous avons nous-même comparé rapidement les manuscrits de Saint-Omer et de la Bibliothèque Nationale, ainsi que l'édition de la *Glossa Ordinaria* de 1480/1481. À leur lecture, on peut proposer deux hypothèses dont nous ne chercherons pas ici à débattre. Soit, avec M. A. Zier, nous nous trouvons devant une étape intermédiaire de la *Glose* : Gilbert a une glose (marginale et interlinéaire) de *Daniel* devant lui et complète le commentaire pour les parties non encore commentées en puisant à différentes sources patristiques (y compris Jérôme) ou médiévales ; il compile lui-même le tout en un commentaire suivi qui peut se lire comme tel et y ajoute même des réflexions personnelles ; la question est alors de savoir pourquoi il n' a pas présenté le tout à la manière de gloses. Soit il faut au contraire supposer que le commentaire de Gilbert est premier et que les gloses ont été faites à partir de lui[147], laissant de côté

XIIe s.) et Laon, Bibliothèque municipale 10 (début XIIe s. ?). Mais ces datations ne sont pas certaines : voir P. Stirnemann, « Où sont fabriquées les livres de la glose ordinaire... », p. 264-268.

[147] Il conviendrait alors de préciser la date de rédaction des manuscrits présentant une glose marginale et interlinéraire de *Daniel*.

des éléments dans certains cas, ajoutant dans d'autres des citations ou des gloses à son propre texte.

Nous ne développerons pas davantage le problème de la *Glose*, qui demanderait à lui seul un travail complet ; ce sont surtout les œuvres exégétiques qui nous intéressent ici. Nous considérerons donc le manuscrit Saint-Omer 220 comme un « commentaire » sur *Daniel* ; c'est du moins de cette manière que l'auteur a voulu le présenter ; il a ajouté, semble-t-il, à ses sources des réflexions personnelles ; d'autre part, la mention du nom de l'auteur, Gilbert, semble attester que les *Glosae* se présentent à la manière d'une œuvre à part entière[148].

Le texte de Gilbert se divise en trente-trois chapitres[149], précédés d'un prologue (f. 1v). Celui-ci reproduit, à quelques exceptions près, le prologue de la traduction de *Daniel-Vulgate* ;

[148] C'est donc sous son nom, et avec toutes les réserves qui s'imposent, que nous parlerons de son « commentaire ». Voir de même M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel », p. 64 : « J'ai décidé de traiter des *Glosae* de Gilbert et de la compilation anonyme qui a précédé son œuvre, plutôt que de la *Glossa Ordinaria* » (traduction personnelle).

[149] *Incipiunt glosae super Danielem prophetam* (f. 2v). I. (1, 1) *Anno tertio regni Ioachim filii Iosiae cuius tertio decimo anno coepit prophetare Iheremias sub quo et Olda mulier prophetauit uenit Nabugodonosor et cetera* (f. 2v). – II. (1, 3) *Et ait rex* (*Hieronimus* [*Lib. int. hebr. nom.* (éd. Lagarde), § 55, l. 29] : *id est equorum domitor*) *Asphanez praeposito eunuchorum suorum et cetera* (f. 3r). – III. (1, 18) *Completis itaque* (f. 3v). – IV. (2, 1) *In anno autem secundo* (f. 4r). – VI (*sic*). (2, 29) *Tu rex cogitare coepisti* (f. 5v). – VII. (3, 1) *Nabugodonosor rex* (f. 6v). – VIII. (3, 19) *Ex ideo aspectus* (f. 7v). – IX. (3, 25) *Stans autem Azarias* (f. 7v). – X. (3, 49) *Angelus autem* (f. 8v). – XI. (3, 57) *Benedicite* (f. 8v). – XII. (3, 91) *Tunc Nabugodonosor* (f. 8v). – XIII. (4, 1) *Ego Nabugodonosor* (f. 9r). – XIV. (4, 26) *Post finem mensium* (*pro mensuum*) (f. 10r). – XV. (4, 28) *Cum adhuc* (f. 10r). – XVI. (5, 1) *Baltasar rex* (f. 10v). – XVII. (5, 13) *Tu es Daniel* (f. 11r). – XVIII. (6, 6) *Tunc principes et satrapae* (f. 12r). – XIX. (7, 1) *Anno primo Balthasar* (f. 13r). – XX. (7, 9) *Aspiciebam donec* (f. 14v). – XXI. (7, 13) *Aspiciebam ergo* (f. 15r). – XXII. (7, 24) *Et alius consurget* (f. 15v). – XXIII. (7, 28) *Et facies mea* (f. 15v). – XXIV. (8, 1) *Anno tertio regni Balthasar* (f. 16r). – XXV. (8, 13) *Et audiui unum* (f. 16v). – XXVI. (8, 15) *Factum est cum uiderem ego* (f. 17r). – XXVII. (9, 1) *In anno primo Darii* (f. 17v). – XXVIII. (10, 1) *Anno tertio Cyri* (f. 21r). – XXIX. (11, 1) *Ego autem Daniel ab anno primo Darii* (f. 22v). – XXX. (11, 16) *Et stabit in terra inclita* (f. 24r). – XXXI. (11, 28) *Et cor eius* (f. 25r). – XXXII. (12, 1) *In tempore illo* (f. 27v). – XXXIII. (13, 3) *Parentes enim illius* (f. 28v). *Expliciunt glosae super Danielem prophetam* (f. 29v).

suivent des extraits du prologue du *Commentaire sur Daniel*[150] dans un texte quelque peu remanié, mais néanmoins très proche de celui de Jérôme ; on trouve enfin une note sur la répartition des différents livres bibliques, visiblement inspirée du prologue à la traduction du *Livre des Rois* de Jérôme[151]. La dépendance à l'égard du moine de Bethléem est visible dès le début du commentaire où Gilbert cite l'œuvre de son prédécesseur : *« Anno tertio regni Ioachim filii Iosiae », cuius tertio decimo anno coepit prophetare Iheremias sub quo et Olda mulier prophetauit*[152], *« uenit Nabugodonosor et cetera »* (f. 2v). La suite ne dément pas cette première impression : tout l'ouvrage de Gilbert est inspiré de celui de Jérôme, qui a servi de base à sa documentation. Pourtant, Jérôme ne semble pas être la seule source de Gilbert ; il apparaît vite que celui-ci a aussi eu entre les mains l'œuvre d'Haymon ; il serait long d'en relever tous les passages ; on peut au moins proposer un tableau mettant en parallèle, sur un passage (Dn 1, 3-6), les textes de Gilbert (f. 3r), de Jérôme[153] et d'Haymon :

Gilbert	Jérôme	Haymon
II. *Et ait rex* (Hieronimus id est equorum domitor) *Asphanez praeposito eunuchorum suorum et cetera.* Hinc arbitrantur Hebrei Danielem et socios suos eunuchos fuisse. Sciendum quod Ysaias dicit Ezechiel : De semine tuo tollent et facient eunuchos in domo regis. Si autem de semine regio fuerunt constat quia de semine uel genere Dauid. Sed fortasse non coheret quod sequitur.	(*Liber interpretationis hebraicorum nominum*, *CCSL* 72, par. 55, l. 29) Vnde et arbitrantur Hebraei, Danielem et Ananiam et Misael et Azariam fuisse eunuchos, impleta illa prophetia quae ad Ezechiam per Esaiam prophetam dicitur : et de semine tuo tollent, et facient eunu chos in domo regis. Si autem de semine fuerunt regio	

[150] Il s'agit des lignes suivantes : éd. F. Glorie, p. 774, l. 67-70 ; 773, l. 53-744, l. 58.

[151] (f. 2v) *Sic diuidunt quinque sunt libri Legis qui patent, octo prophetarum Ysaias Iheremias Ihezechiel liber duodecim prophetarum, Samuel et Malachim, id est duo libri Regium* (*sic*) *et Iudicium* (*sic*) *et Iosue, nouem agiographi scilicet Iob, Psaletrium, Paralipomenon, tres libri Salomonis, Daniel, Ester, Esdra, Ruth et Lamentationes sic in prologo Regum, sic apud Hebreos* (cf. Weber, p. 364-365).

[152] Cf. Jérôme, *In Dan.* 1, 1, 1 (776, 3-5).

[153] *In Dan.* 1, 1, 3-4a.c. (779, 51-65).

	nulli dubium quin de genere fuerint Dauid, nisi forte huic sensui illud contrarium sit quod sequitur.	
Et tyrannorum pueros in quibus nulla esset macula quia si illi essent eunuchizati, nullae eis grates si nulla in eis macula decoros forma propria uerba et qui possent stare in palatio regis his insigniti digni aspectu regio *ut doceret eos litteras*, liberales sciendum artes, *et linguam chaldaicam* id est siram quia unam quae quadam proprietate distat ab hebrea licet Abraham inde uenerit.		*Vt doceret eos litteras*, id est liberales artes, *et linguam Chaldeorum*, id est syram quae quibusdam proprietatibus distat ab hebrea, licet inde uenerit Abraham ; una est enim syra et caldea.
Philosophi arbitrantur linguam Hebreorum ipsam esse chaldaicam quia Abraham de Chaldeis. Sed quomodo pueri linguam quam nouerant docerentur ? Forte sciendum quorumdam opinionem Abraham Chaldeorum et Hebreorum linguam habuit.	Philo arbitratur linguam Hebraeorum ipsam esse Chaldaeorum, quia Abraham de Chaldaeis fuerit ; quod si recipimus, quaerendum est quomodo nunc Hebraei pueri linguam quam nouerant doceri iubeantur, nisi forte iuxta quorundam opinionem duas Abraham linguas, et Hebraeorum et Chaldaeorum, scisse dicamus.	
Et constituit eis rex annonam, id est refectionem, *de cibis suis propriis* scilicet *ut enutriti tribus annis* anticipatio qui iam dicit eos enutritos et dicturus est quomodo enutriti sunt.		*Annonam*, id est refectionem.
Fuerunt et quia precepit *ergo* factum est *inter eos* pueros *de filiis Iuda* fuerunt enim multi alii praeter eos *Daniel Azarias Misael et Annanias* quod diabolus captiuuat alio nomine uocat ut iustum iniustum castum incestum et huius modi.		Mistice quos diabolus captiuat alio nomine uocat, cum de iusto iniustum, de casto incestum suasione facit.

Dans la suite du commentaire, on trouve cette même manière de procéder ; pour aller vite, disons que Gilbert utilise le plus souvent Jérôme, mais qu'il ajoute des éléments tirés de

l'œuvre d'Haymon dès lors que celui-ci est original[154] ou reformule Jérôme de manière plus heureuse ; on trouve encore d'autres commentaires, ajouts personnels de Gilbert ou emprunts à d'autres œuvres qui nous ont échappé ou qui ont disparu[155]. Pourtant, certaines références peuvent être identifiées facilement[156], mais sans que l'on puisse savoir si Gilbert les a atteintes directement ou indirectement. Au moins à sept reprises, Gilbert cite nommément Grégoire[157] ; c'est peut-être chez Haymon qu'il a trouvé l'explication de Grégoire sur le trône en flammes de feu (Dn 7, 9c)[158] ; mais ses autres citations, il

[154] Il est à ce sujet intéressant de noter que Gilbert reprend à Haymon sa référence à Pline sur le naphte : Dn 3, 46 (8r) : *Plinius dicit eam circa Babylonem in liquidi bituminis profleuere et nutriendis ignibus amicam esse ut etiam longe admota ignem corripiat. « Et malleolis » : uiminibus uel sarmentis.* De même, on trouve la même explication sur l'arbre de la vision de Nabuchodonosor (Dn 4, 9) : *« Folia eius », decus scilicet regni, « et fructus », id est diuitiae, « et esca » uniuersa quorum alebat, « subter eam habitabant animalia », id est simplices, « et bestiae » id est feroces* (f. 9v).

[155] Voir, par exemple, le commentaire de Dn 1, 15 (f. 3v) : *« Qui ex audito et cetera apparuerunt uultus eorum » quos panis satiabat qui de caelo descendit « meliores decore et corpulentiores » pinguedine.* De même, sur Dn 1, 19 (f. 3v) : *« Daniel et Ananias Misael et Azarias » quos panis uitae et fons sapientiae pauerat et docuerat.* On notera encore un ajout intéressant sur l'explication de Dn 2, 45 : *« Et Deus magnus ostendit regi quae futura sunt postea » : ... Cum Moyses de monte descendisset et inuenisset Iudeos qui fecerant taurum conflatilem precibus non consecutus est ab eis ut destrueretur combussit intantum quod puluis factus est et postea dedit aquam* (*post correctionem*) *omnibus ut biberent quod significat baptismum et penitentiam ; aqua enim in baptismo abluimur igne conscientiae uel materiali purgamus uel spiritum sanctum qui uerus ignis dicitur.*

[156] Nous n'avons fait qu'un sondage dans l'œuvre et il va de soi que beaucoup d'autres passages nous ont échappé.

[157] Cf. ff. 14v (deux références = *Moralia in Iob* 32, 15, *CCSL* 143B, l. 154 *sqq.* ; *Moralia* 17, 13, *CCSL* 143A, l. 1 *sqq.*) ; 16v (*Moralia* 32, 15, *CCSL* 143B, l. 102 *sqq.*) ; 17r (*Moralia* 32, 15, *CCSL* 143B, l. 123 *sq.*) ; 21v (*Moralia* 17, 12, *CCSL* 143A, l. 42 *sqq.*) ; 21v-22r (*Moralia* 17, 13, *CCSL* 143A, l. 16 *sqq.*) ; 22r (*Moralia* 17, 12, *CCSL* 143A, l. 24 *sqq.*).

[158] Dn 7, 9c (14v) : *« Thronus eius flammae ignis. » Vt peccatores tormentorum magnitudinem pertimescant et iusti saluentur sic tamen quasi per ignem. Thronus Dei moraliter, ut ait Gregorius, sunt monachi heremitae et alii qui in uno loco degentes Deo militare student nec per loca discurrunt quorum quietis cordibus insidet Deus. Qui bene flamma ignis dicuntur quia dilectione Dei et proximi et desiderio patriae caelestis inflammantur.* La première explication est extraite littéralement de Jérôme, la seconde légèrement adaptée d'Haymon (*Thronus Dei moraliter secundum beatum Gregorium intelligitur monachi eremite et caeteri qui uno in loco degentes Deo militare*

semble pouvoir les tirer, au moins pour une part, d'une compilation similaire à celle du Pseudo-Paterius[159]. Quant à l'explication de Bède sur les soixante-dix semaines, l'a-t-il trouvée directement chez l'auteur ou l'emprunte-t-il[160] à Raban Maur ou à un autre compilateur[161] ?

Lorsque Gilbert suit Jérôme, il ne reprend pas forcément ses mots ni même l'ordre dans lequel il expose son explication : la *uariatio* concerne également la *dispositio*[162]. Parfois, on

student, nec discurrunt per loca. Qui bene throni Dei dicuntur, quia illorum cordibus presidet omnipotens Deus. Et bene flamma ignis appellantur, quia dilectione Dei et proximi et amore patrié célestis cotidie inflammantur).

[159] Ce pourrait être le cas pour les citations que l'on trouve aux ff. 14v (on trouve également cette citation chez Raban Maur) ; 16v ; 17r ; 21v (également chez Raban Maur). En revanche, les citations des ff. 21v-22r et 22r ne se trouvent pas dans l'œuvre de « Paterius » : soit Gilbert les aura extraites d'une autre compilation (on trouve la seconde chez Raban Maur), soit il les aura trouvées par rapprochement avec les citations précédentes (ces citations se trouvent en effet à proximité des autres dans le texte de Grégoire), à moins que Gilbert, partant de la citation empruntée à Haymon, ne soit lui-même allé lire les *Moralia* et en ait extrait ses propres citations.

[160] De même, à propos de Dn 3, 27 (7v) : *« Et omnia iudicia tua uera ». Duo sunt iudicia : unum occultum in uita sed alterum apertum in die iudicii* : Gilbert emprunte-t-il cette idée à Augustin (*Enarrationes in Psalmos* (*CCSL* 38, psalmus : 9, 1, l. 30) : *duo etiam iudicia insinuantur per scripturas, si quis aduertat, unum occultum, alterum manifestum*) ou à Bède (*In epistulas septem catholicas* (Cl. 1362, lib. 2, 4 (in 1 Pt), l. 141) : *Duo sunt iudicia Dei per scripturas insinuata : unum occultum, alterum manifestum*) ?

[161] Reprenant le travail commencé par M. A. Zier (« The manuscript tradition of the Glossa Ordinaria for Daniel »), nous avons rapidement fait quelques sondages pour tenter de comparer le manuscrit Saint-Omer 220 et le manuscrit Paris, B.N., Lat. 14781. Un examen des deux textes révèle que des emprunts à Haymon se trouvent dans le ms. parisien, mais que le texte de Gilbert en contient beaucoup plus ; pour Grégoire, la plupart des citations (sauf celle fournie par le commentaire d'Haymon) apparaissent dans le ms. de la Bibliothèque Nationale, de même que la longue citation de Bède sur les soixante-dix semaines (mais l'ordre des auteurs y est différent). En revanche, le commentaire de Gilbert est beaucoup plus complet et révèle bien des commentaires originaux. Voir, par exemple, l'ajout intéressant sur l'explication de Dn 2, 45 : *Et Deus magnus ostendit regi quae futura sunt postea : ... Cum Moyses de monte descendisset et inuenisseet Iudeos qui fecerant taurum conflatilem precibus non consecutus est ab eis ut destrueretur combussit intantum quod puluis factus est et postea dedit aquam omnibus ut biberent quod significat baptismum et penitentiam ; aqua enim in baptismo abluimur igne conscientiae uel materiali purgamus uel spiritum sanctum qui uerus ignis dicitur.*

surprend Gilbert à corriger Jérôme, à l'adapter au vocabulaire théologique de son temps : c'est notamment le cas à propos de Dn 7, 9b, où le vêtement éclatant de l'Ancien en jours est rapproché de la Transfiguration du Christ : Jérôme écrivait : *Saluator transformatus in monte*[163], Gilbert corrige : *Saluator transfiguratus est in monte* (f. 14v). On trouve également chez lui les références à l'œuvre de Porphyre (constamment cité, par exemple, à l'occasion des versets 11, 21 - 12, 13), à celle d'Origène[164], et aux principales œuvres citées par Jérôme (il fait à plusieurs reprises référence aux *Iudaei*) ; pourtant, le nom même de Jérôme n'est presque pas cité : deux fois dans le prologue, et à deux reprises dans le commentaire, mais la plupart du temps pour signaler des emprunts à d'autres œuvres que

[162] Par exemple, sur Dn 2, 19 (f. 4v) : *« Tunc Danieli per uisionem nocte misterium reuelatum est » a Deo « et » ideo « benedixit Dominum » : Non ingratus Deo imputat non sibi caeli ad differentiam eorum qui uersantur in terra et demoniacis artibus et praestigiis terrenos deludunt. Somnium regis suo discit somnio : immo somnium et interpretationem Dei reuelatione cognoscit ; quod demones ignorabant, sapientia saeculi scire non poterat Daniel ; et quod fuerat cunctis retro generationibus ignoratum, cognoscit Deo reuelante misterium.* Comparer avec Jérôme (*In Dan.* 1, 2, 19a.b. : 787, 227-235) : *« Tunc Danieli per uisionem nocte mysterium reuelatum est. » Somnium regis suo discit somnio : immo et somnium et interpretationem eius dei reuelatione cognoscit, quod daemones ignorabant, sapientia saeculi scire non poterat. Vnde et apostoli mysterium quod cunctis retro generationibus fuerat ignoratum, Domino reuelante, cognoscunt. « Et Daniel benedixit Deo caeli. » Ad distinctionem eorum qui uersantur in terra et daemonicis artibus atque praestigiis terrena deludunt.* Gilbert inverse l'ordre du propos et même celui du verset. Mais, si l'on suppose que Gilbert avait sous les yeux une glose marginale et interlinéaire (comme c'est le cas dans le ms. Paris, B.N. 14781), on pourrait avancer qu'il a recopié dans un ordre indifférent ce qu'il lit dans les marges et entre les lignes (notre passage s'y prête justement tout à fait). Toutefois, la *uariatio uerborum* est moins exemplaire que celle d'Haymon, souvent plus proche du texte de Jérôme. Autre forme de *uariatio* : il arrive à Gilbert de choisir d'expliquer tel verset avec les explications que Jérôme avait fournies pour tel autre : Dn 4, 26 (10r) : *« Post finem mensuum et cetera ». In Iheremia praecipitur populo Iuodeorum ut orent pro Babyloniorum pace, quia in pace eorum pax est captiuorum »* : même explication chez Jérôme, mais à propos du v. 24b (*« Forsitan ignoscat delictis tuis »* : p. 816-817).

[163] *In Dan.* 2, 7, 9b (845, 631-632).

[164] Sur Dn 4, Gilbert reprend la lecture de Jérôme (*Historia manifesta est,* etc.) contre les vues d'Origène (apocatastase). Au début de l'explication de Dn 13, il écrit : *Origenes in decimo Stromathum Susannae et Belis fabulam ponit* (28v).

l'*In Danielem*[165]. Mais Gilbert insère souvent des citations bibliques qui lui viennent à l'esprit à l'occasion de tel ou tel verset[166]. Pour ce qui est du texte de *Daniel*, il cherche à mieux le suivre ; ainsi, il commente ou explique, parfois en quelques mots, des versets ou des expressions du prophète que Jérôme avait laissés de côté[167] ; de même, il suit davantage l'ordre des versets, surtout lorsqu'il commente des passages que Jérôme avait traités d'un coup[168].

Lorsque l'on considère les grands ensembles du *Commentaire* de Jérôme (Dn 9, 24-27 et Dn 11, 21 - 12, 13), on comprend bien la manière de travailler de Gilbert. Concernant les

[165] Voir le texte cité plus haut dans le tableau (dont on peut rapprocher l'exégèse de Dn 8, 2a (f. 16r) : *Susis equitatio uel reuertens* = Jérôme, *Liber int. hebr. nom.*, *CCSL* 72, § 56, l. 20) et l'explication de Dn 10, 6 (f. 21v) : *In expositione Ieronimi super Ihezechielem haec plene exposita inuenies. « Et corpus eius erat quasi chrisolithus », alii : « tharsin » quia lapis ille marini coloris est* (cf. Hier., *In Hiez.* IX, 28, 13 : *PL* 25, 270A) ; cf. notation marginale signalée par F. Glorie in (*CCSL* 75A, p. 891) in *A* (= Autun, bibl. mun., S 16 (17)), *Vict.* (= ed. M. Victorii, Paris 1579) : *et facies...* (Dan. 10, 6)... *aeris candentis* (*om. Vict.*), *de quibus in explanatione Ezechielis plenius interpretati sumus : nunc de chrysolitho pauca dicamus* (*dicamus del. in A*) : F. Glorie écrivait : *haud dubium quin ex annotatione marginali insertum, cumque nondum scripserat in Hiezechielem.* Pour P. Antin (*Recueil sur saint Jérôme* (Latomus, Bruxelles 1968, p. 372-373), ce texte pourrait être du Jérôme. À moins que l'on ne tienne ici l'auteur de cette note marginale ! On notera toutefois que l'auteur trahit sa manière de travailler après la citation des ff. 21v-22r : il indique en effet par la mention *Ieronimus* qu'il revient à sa source principale (il cite en effet l'*In Danielem* 3, 10, 13a : 893, 713-720).

[166] Voir par exemple sur Dn 3, 43 (8r) : *« Da gloriam nomini tuo Domine » : « Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam »* (Ps 113, 9). De même sur Dn 4, 31 (10v) : *« Ego Nabugodonosor oculos meos » mentis et corporis « ad caelum leuaui » ubi Deus unde « Fiat uoluntas tua sicut in caelo »* (Mt 6, 10). Ou encore sur Dn 7, 28b (15v) : *« Verbum autem in corde meo conseruaui ». Simile Maria : « Autem conseruabat omnia uerba haec conferens in corde suo* (Lc 2, 19).

[167] Voir par exemple l'explication de Dn 3, 10-12 (7r) : *« Tu rex, posuisti decretum », quod non licet uiolare, « ut omnis homo », neminem excepisti, « qui audierit sonitum tubae et cetera ». Haec omnia fiebant ut et statua honoraretur et populus citius seduceretur. « Si quis autem et cetera. » Quasi etiam poena praedicta non morerentur. « Sunt ergo uiri Iudei et cetera. »* De même, Gilbert commente largement Dn 3, 24-56, sans se soucier, autant que Jérôme, des aspects polémiques de cette section deutérocanonique ; il va beaucoup plus vite en revanche sur les vv. 57-90.

[168] C'est le cas pour Dn 2, 31-45 où Gilbert suit l'ordre du texte, alors que Jérôme avait commenté ensemble les vv. 31-35 et 36-45 qui font doublet.

soixante-dix semaines (ff. 18v-21r), il explique d'abord rapidement les versets en suivant leur progression de manière linéaire ; ce n'est que dans un second temps qu'il reprend l'ensemble du passage pour proposer, à la suite de Jérôme, les explications de quelques auteurs ; il n'en retient que certaines cependant. Il cite d'abord l'opinion des Hébreux (ff. 19r-19v), reprenant pratiquement au mot près le commentaire de Jérôme[169] ; puis celle de Tertullien (ff. 19v-20r) conformément au texte de Jérôme[170] ; suit celle d'Africanus (f. 20r), cette fois plus librement adaptée[171]. Jusqu'ici, Gilbert a donc repris trois opinions, parmi d'autres, qu'il trouve dans l'œuvre de son prédécesseur, et qu'il cite dans un ordre différent de celui voulu par Jérôme. En dernier lieu, il introduit l'opinion de Bède (ff. 20r-21r), qu'il affirme avoir trouvée dans son *De natura rerum*, mais qui correspond en fait à un texte du *De temporum ratione liber*[172].

Pour la section Dn 11, 21 - 12, 13 (ff. 24v-28v), Gilbert semble ne suivre que l'explication de Jérôme, abandonnant Haymon, dont le commentaire est beaucoup plus réduit et dépend surtout de Jérôme ; il n'identifie pas les apôtres, Augustin et Jérôme aux *docti* de Dn 12, 3, comme le faisait son prédécesseur. En revanche, M. A. Zier[173] a très bien montré, à partir de l'exemple des versets 11, 44-45, comment Gilbert réorganise le commentaire de Jérôme, lui empruntant certains passages, en laissant d'autres, mais surtout bouleversant complètement l'ordre de l'exposé, réorganisant ainsi les remarques du moine dans un ordre qui lui semble plus approprié[174].

[169] Cf. *In Dan.* 3, 9, 24a (886, 554-889, 617).

[170] Cf. *In Dan.* 3, 9, 24a (881, 485-886, 550).

[171] Cf. *In Dan.* 3, 9, 24a (866, 161-869, 223).

[172] Cf. Bède, *De temporum ratione liber* (*CCSL* 123B) 9, l. 19...112. On mentionnera également que Gilbert (ou le copiste ?), tout à la fin de l'ouvrage (f. 29v) résume la première explication d'Eusèbe sur les soixante-dix semaines. Mais on ne trouve pas cette opinion dans l'édition du xve s. de la *Glossa Ordinaria*.

[173] M. A. Zier, « The Medieval Latin Interpretation of Daniel », p. 68-74.

[174] M. A. Zier conclut : « The rearrangement throws into sharp focus the difference between the purpose of the *Glosae* and that of Jerome : throughout the *De Antichristo* Jerome seeks first of all to refute the arguments of

Enfin, si l'on considère l'explication de Dn 13-14 (ff. 28v-29v), on constate que, comme son prédécesseur, Gilbert se réfère au commentaire d'Origène : *Origenes in decimo Stromathum Susannae et Belis fabulam ponit* (28v). Il utilise certes le commentaire de Jérôme, mais recourt également à celui d'Haymon : il lui emprunte notamment (f. 28v) le passage de la *Lettre à Africanus* 12 (8) d'Origène sur les deux vieillards, mais il n'est pas impossible non plus que Gilbert ait consulté directement le commentaire de Jérôme sur Jérémie[175]. Mais ici encore, il ajoute ses propres commentaires : 13, 33.35 : *« Flebant igitur sui », propinqui scilicet. « Quae flens suspexit ad caelum » quasi : « Ad te leuaui oculos meos qui habitas in caelis »* (Ps 122, 1). Selon son habitude, Gilbert explique certains versets non commentés par Jérôme. Enfin, comme Jérôme, il arrête son commentaire après l'exégèse de Dn 14, 18 (seul verset commenté pour le ch. 14). L'ouvrage s'achève au f. 29v sur une liste de personnages historiques mentionnés dans l'explication de *Daniel* (notamment les rois lagides et séleucides)[176].

Le « commentaire » de Gilbert révèle donc combien l'œuvre de Jérôme est encore présente dans son exégèse, dont elle constitue la source principale, mais non exclusive. Si Jérôme a encore la prééminence, il n'a plus l'exclusivité de la science biblique, et Gilbert puise largement, on l'a vu, dans les œuvres des autres Pères ou dans les commentaires carolingiens, n'hésitant pas lui-même à proposer une remarque personnelle. Il est donc inutile de répéter tout l'intérêt que l'on peut trouver à une telle œuvre qui, réadaptée et complétée, prendra une part importante dans la rédaction de la *Glossa Ordinaria*. On ne saurait pour cette raison que regretter que ce commentaire ne soit pas encore édité ; un tel travail permettrait de bien

Porphyry ; Gilbert, on the other hand, is primarly concerned with teaching his students the correct interpretation. Jerome's purpose was polemical, his style, rhetorical. Gilbert's purpose was didactic, his style, logical. Even in the phrases omitted in the *Glosae*, one can see the precedence of pedagogy over polemics. »

[175] Cf. Jérôme, *In Hieremiam*, éd. S. Reiter, *CCSL* 74, p. 360.

[176] Suit la dernière partie du prologue de Jérôme : *Ad intelligendas extremas partes... narrant historiam* (775, 86-93) et un résumé de la première explication d'Eusèbe sur les soixante-dix semaines.

comprendre comment les exégètes du XIIe siècle travaillaient à partir de leurs sources et quelle fut la genèse de la *Glossa Ordinaria*.

3. André de Saint-Victor

D'André de Saint-Victor[177], on possède une *Expositio super Danielem*[178]. Avant d'en venir à cette œuvre importante pour notre étude, quelques mots s'imposent sur son auteur. André de Saint-Victor, originaire d'Angleterre, fut sans doute l'élève de Hugues de Saint-Victor. Tout en prenant ses distances par rapport à son maître, il a poursuivi l'exégèse littérale de ce dernier en commentant l'Ancien Testament. Il fut appelé une première fois (1148/1149-1153) à la charge abbatiale à Wigmore (Pays de Galles) avant de regagner Paris (1159), puis de regagner Wigmore où il mourut (octobre 1175). Sa connaissance de l'hébreu et de l'exégèse juive lui permet de dégager des livres qu'il commente le sens littéral souvent négligé par les spécialistes de la symbolique et par les moralistes, même si cette attitude lui valut de durables inimitiés. C'est en tout cas ce que constate B. Smalley : « Andrew claims to be expounding the historical sense. He excludes the spiritual exposition on the one hand and theological questions on the other[179]. » En ce sens, André a pu être présenté comme un « nouveau Jérôme[180] ». Dans son Prologue à *Isaïe*, André prend du reste

[177] Sur André de Saint-Victor, voir B. Smalley, « Andrew of St. Victor, Abbot of Wigmore : A twelfth Century Hebraist », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 10 (1938), p. 358-373 ; « The School of Andrew », *ibid.* 11 (1939), p. 145-167 ; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, p. 112-185 ; 375-394 ; M. A. Zier, *The Expositio super Danielem of Andrew of St. Victor*, *Ph. D. diss.*, University of Toronto, 1983 ; R. Berndt, *André de Saint-Victor († 1175) exégète et théologien*, Brepols, Paris-Turnhout 1991 (riche bibliographie depuis 1938 jusqu'à 1991) ; « André de Saint-Victor », in *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Cambridge - Paris - Rome 1997, t. I, p. 64.

[178] *Andreae de Sancto Victore opera, VII. Expositio super Danielem*, éd. M. A. Zier, *CCCM* 53F, Brepols, Turnhout 1990.

[179] B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 120-121. Voir également, « Andrew of St. Victor », p. 362 : « He put 'all his energies' into expounding the 'letter'. »

[180] B. Smalley, « Andrew of St. Victor », p. 361-362 : « To read Andrew is to discover that, in his own opinion, he actually was a second Jerome, in

l'exemple de Jérôme qui, malgré son admiration pour les exégètes grecs, et en particulier pour Origène, n'a pas jugé inutile de commenter les prophètes[181]. Si Jérôme a suivi les exégètes grecs, André, lui, décide de suivre la route empruntée par Jérôme ; c'est ainsi qu'il a lui-même ajouté à l'œuvre de son prédécesseur[182]. Pour ce faire, André est riche d'une grande culture ; lui-même a classé ses sources dans son Prologue aux Prophètes[183] : il affirme avoir utilisé des commentaires (entendons des commentaires patristiques) et des livres glosés (c'est-à-dire la *Glose*) et avoir été instruit par des Juifs et quelques autres (sans doute Hugues). Effectivement, à la suite de Jérôme et Hugues, André se met, dit-il, à l'école des Juifs, et beaucoup de ses informations sont contemporaines et orales[184]. Pour les Pères, André s'inspire essentiellement de Jérôme[185] : à qui d'autre aurait-il pu d'ailleurs s'adresser dans

intention if not in performance. Diffidently, but quite consciously, he took up the work of biblical scholarship where Jerome had left it. St. Jerome followed up the Greek Fathers, especially Origen ; therefore, without disrespect, Andrew might add something to St. Jerome. »

[181] Prologue de l'*Expositio in Isaiam*, manuscrit Paris, Mazarine 175, f. 40r (cité par B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 378) : *Si otiosum uel temerarium uel presumptuosum esse post patres, qui explicandis euigilauerunt scripturis, ei rei ueritatis inuestigande gratia studium et operam adhibere iudicaret, nunquam uir sapiens, industrius, et bonus, et qui bene meminisset scriptum esse : tempori parce, tantam huic studio operam impenderet, totamque in eo etatem consumeret.*

[182] *Ibid.* (*The Study of the Bible*, p. 379) : *Non est ergo quippiam derogare, non est presumere, non est perperam agere, non est otiosum uel superfluitas, quia maiores nostri in sancti expositione eloquii ueritatis indagationi uacuauerunt, eiusdem inuestigationi in scripturarum explanatione nos minores inuigilare, uenerabilem itaque Ieronimum, licet impari pede sequentes, eiusdem explanationem nostre qualicumque non inmerito preponentes, in ueritatis inuentione, cui et ipse, et ubi totis uiribus elaborauimus, lectoris arbitrio relinquentes utrum aliquid, uel non, laborando profecerimus.*

[183] Sur les sources d'André, voir R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 215-222.

[184] B. Smalley, « Andrew of St. Victor », p. 362 : « Like St. Jerome he consulted Jews... The expression *Hebraeus meus* in a medieval commentary arouses our caution. The quotation which it introduces may derive from St. Jerome, who perhaps took it from Origen. Coming from Andrew it usually means a contemporary. »

[185] Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 127 : « Otherwise Andrew had little but St. Jerome. No other Father, accessible to him, had expounded the literal sense of the Prophets ; Andrew realized that he was taking up the work of scholarship where Jerome had left it. » Sur les rapports entre André

son désir d'expliquer le sens littéral ? Dans son *Commentaire sur Ézéchiel*, il avoue avoir mêlé ses propres remarques à celles de Jérôme et se reconnaît une dette envers son prédécesseur[186].

Après ces quelques remarques sur le caractère particulier de l'exégèse d'André, venons-en à son *Expositio super Danielem*, rédigée entre 1155 et 1161/1163 à l'abbaye de Saint-Victor[187]. Nous ne prétendons pas ici faire une lecture complète du texte d'André. L'édition de M. A. Zier, aux riches apparats, permet de se livrer à des sondages instructifs pour mesurer l'influence de Jérôme sur André.

Dans sa Préface, André se détache tout à fait des prologues de Jérôme (*Vulgate* et *In Danielem*) et propose, comme il le fait dans ses autres commentaires, un exposé sur la vie de Daniel : il s'agit d'un « *accessus ad auctorem*, sorte de présentation de l'écrivain et de son œuvre, qui entendait renseigner le lecteur sur l'intention de l'auteur, la raison qu'il avait de rédiger cet ouvrage, son but, et la matière à traiter[188] » ; pour l'*Expositio super Danielem*, André donne successivement les indications suivantes : *uita actoris*, *materia*, *intentio*, *modus*, *operis actor*[189]. André expose également son projet d'exégèse littérale[190]. On trouve cependant, à la fin de ce prologue, une note sur la canonicité du *Livre de Daniel* directement tirée de la préface à la

et Jérôme, voir M. A. Signer, « St. Jerome and Andrew of St. Victor. Some observations », *Studia Patristica* (éd. E. A. Livingstone), XVII/1, Oxford 1982, p. 333-337.

[186] *Commentaire sur Ezéchiel* (cité d'après B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 380), MS. B.N., Lat. 14432, f. 37v. : *Hystoricam egregii doctoris Ieronimi expositionem, nostre qualicumque sicut in ceteris operibus nostris premittentes, quod Dominus inspirare voluerit, nostreque labor industrie, vel a se vel aliunde mutuari potuerit ad communem legentium utilitatem in unum, Domino iuvante, conferemus. Ea de causa utramque explanationem commiscuimus, ut pro suo eligat arbitrio lector quod magis placuerit.*

[187] Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 88.

[188] R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 186.

[189] *Praef.*, p. 5-6 ; l. 2-65. Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 135 ; R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 188.

[190] *Praef.*, p. 6, l. 60-64 : *De hac quam prefati sumus materia hoc modo agit : primum hystorias et que ad illas spectant ordine persequitur. Deinde de uisionibus suis et reuelationibus sibi factis eo quo uise et sibi facte sunt ordine tractat, quid sub quo rege factum uel uisum sit demonstrans.* Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 189.

traduction de *Daniel-Vulgate* : *Danielem hebrei non inter prophetas set inter agiographos numerant*[191].

Le commentaire en lui-même se révèle très différent de celui de Jérôme tant par son contenu que par son organisation. Si l'on compare verset par verset les interprétations des deux auteurs, on ne trouvera que peu de passages communs. Pourtant, André devait avoir sous les yeux l'œuvre du Stridonien. M. A. Zier a noté 46 passages inspirés de Jérôme ; notre rapide lecture nous encourage à en ajouter un certain nombre[192]. Mais ces passages montrent seulement qu'André connaissait l'œuvre de Jérôme et qu'il s'en est inspiré, de manière irrégulière[193] ; cette influence n'enlève rien au caractère très original et libre du commentaire de l'auteur. Dès le début, André se démarque de Jérôme, ouvrant un débat sur une incohérence entre le texte de *Daniel* (*Anno tercio regni Ioachim regis Iude uenit Nabuchodonosor rex Babylonis Ierusalem et obsedit eam*) et un passage de *Jérémie* (25, 1) où il est dit que la première année du roi Nabuchodonosor correspond à la quatrième année de Yoyaqim ; point de trace d'une telle discussion chez Jérôme. Sur le verset 2 (*Et partem uasorum domus Dei*), André ne rappelle pas l'opinion selon laquelle ces *uasa* seraient les doctrines de vérité que l'on peut trouver chez les philosophes : son commentaire se veut uniquement littéral. Sur la fin de Dn 2, André ne s'attarde pas sur la succession des Empires, thème qui était relativement développé chez Jérôme. Le cantique des trois enfants n'est pas du tout commenté, André supprimant l'exégèse des vv. 23-90. Sur Dn 3, 92 (*Et species quarti similis filio Dei*), loin

[191] Préface, p. 6, l. 65 : cf. Jérôme, prologue à la traduction de *Daniel* (éd. R. Weber, p. 1342, l. 45-46). Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 55.

[192] Par exemple : 1, 1, 18 (*CCSL* 75A, 782, 123) sur I, l. 198-199 ; 1, 2, 2a (784, 167-168) sur I, l., 214-217 ; 2, 5, 10a (824, 103-105) sur I, l. 250 ; 1, 3, 19c (802, 589) sur II, l. 167-168 ; 1, 2, 28c (791, 324-332) sur I, l. 281-284 ; 2, 7, 4 (839, 476-478) sur VII, l. 17-19 ; 2, 8, 3b (852, 785-792) sur VIII, l. 48-52 ; 1, 3, 91 (860, 3-4) sur IX, l. 3-5. Il faudrait compléter ce sondage par une lecture plus approfondie du texte d'André de Saint-Victor.

[193] Par exemple, d'après l'édition de M. A. Zier, on ne trouve qu'une seule allusion tirée de l'*In Danielem* de Jérôme pour Dn 4-6, alors que l'explication de Dn 7 en comporte quatorze (auxquelles il faut en ajouter au moins deux). D'autre part, il faut noter l'irrégularité dans la longueur des explications : on compte 16 pages pour Dn 7 et seulement 15 pour Dn 4-6.

de voir dans ce *filius Dei* la figure du Christ descendant aux Enfers[194], André commente : *In uultu quarti supra uultus humani splendorem aliquid radiare uidit, unde filio dei et non hominis, idest deo et non homini similem esse speciem eius dicit*. On pourrait poursuivre longuement la liste des différences entre les deux œuvres. On trouve encore sous la plume d'André des explications différentes de celles de Jérôme, précisément dans des passages où l'on attendrait qu'il s'en inspire[195] ; ailleurs, il produit une joute oratoire l'opposant à un *aliquis* qui n'est autre que Jérôme lui-même[196] ! André s'écarte parfois de sa source en variant volontairement les exemples donnés par son prédécesseur ; ainsi, sur Dn 8, 2, à propos de l'expression *Super portam ulai*, Jérôme avait expliqué qu'on trouve aussi à Troie une porte nommée « Scée » et à Rome une porte « Carmentale » ; André, lui, ne reprend aucun de ces exemples, mais écrit : *Sicut Rome quedam porta est que dicitur Tiburtina* (l. 35-36). Sur le texte biblique, André s'inspire quelquefois de l'œuvre de Jérôme pour discuter tel ou tel passage[197], mais il utilise également

[194] Cf. Jérôme, *In Dan.*, 1, 3, 92b (808, 729-733).

[195] Ainsi sur l'explication du mot *malefici* en I, l. 118-122 : *Malefici. Qui corpora in diuersas figuras transformant et mentes hominum immutant, quales anus uenefice feruntur esse, que homines in asinos transformare et uirorum affectum et amorem ad quam uoluerint mulierem allicere posse a nonnullis creduntur*. Jérôme écrivait (784, 161-163) : '*malefici*' *qui sanguine utuntur et uictimis et saepe contigunt corpora mortuorum*.

[196] Cf. VII, 7-8, l. 126-191. Ce passage a été étudié par B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 128-129. À propos des dix cornes de Dn 7, 7-8, André organise un débat qui l'oppose à un adversaire, soutenant que ces dix cornes représentent dix rois qui doivent se partager l'Empire romain (cf. *In Dan.* 2, 7, 7c-8 : 844, 592-596) ; André, lui, soutient que les cornes n'apparaissent pas toutes ensemble, mais successivement, elles représentent dix rois successifs. À la fin de cette joute verbale (B. Smalley y reconnaît « the best traditions of humanistic scholarship »), André remporte la victoire et conclut généreusement : *Iam arma cominus congressurus arripueram que de manibus supplicationis tue preces excusserunt. Non enim tanti nobis est te uiribus superare ut tu nos humilitate superes* (VII, l. 188-190).

[197] Par exemple, en V, 21-22 : *Aptior est translatio : 'Bibebat ipse rex uinum coram cunctis principibus quos uocauerat* (cf. *In Dan.* 2, 5, 1 : 821, 24-25) ; VIII, 77-78 : *« Ante portam ». Superius dictum est ante paludem, set pro palude alii portam transtulerunt* (cf. *In Dan.* 2, 8, 3b : 852, 785-786). Toutefois, André emprunte relativement rarement les nombreuses remarques textuelles de Jérôme.

son commentaire comme point d'appui à une contre-argumentation[198].

Lorsqu'André se réfère à Jérôme, c'est souvent par le pronom *quidam*[199] ; on le rencontre aussi sous l'expression *sacre expositores scripture*[200]. Il arrive aussi à André d'avoir recours aux explications de Jérôme, mais pour commenter d'autres versets que lui[201] ; de même, il s'inspire parfois de ses remarques pour expliquer à sa manière tel autre passage biblique[202]. Sur Dn 5, 29 (V, 91-92), André reprend à Jérôme[203] une remarque grammaticale, mais qu'il adapte à la langue de son temps : *« Torques aurea ». Hic nominatiuus nunc in usu non est, set torquis est masculini generis*[204]. Mais la marque de confiance la plus remarquable qu'André donne à propos de l'œuvre de Jérôme est la note qui clôt de manière abrupte son *Expositio*, juste après l'explication de Dn 11, 2 : *Cetera que usque ad finem operis sequuntur tam*

[198] Par exemple, en III, 111-115, sur Dn 3, 91 : *« Tres uiros ». Quidam nostrorum* (cf. *In Dan.* 1, 3, 23 : 803, 619) *istos qui in fornacem missi fuerant pueros, et ymnum qui dicitur eorum, ymnum trium puerorum appellant. Canonica autem hec scriptura postquam de sompnio regis agere cepit ubique uiros, et nusquam pueros illos uocat.*

[199] I, l. 221-222 : *ut asserunt sacri quidam expositores eloquii* : cf. 2, 6, 28a (837, 413-422) ; 3, 10, 1a, (889, 618-629) ; III, l. 111-113 : passage cité *supra* : cf. 1, 3, 23 (803, 619) ; IX, 479-483 : *Si 'in principio' pro 'in precedente' sicut quibusdam uidetur positum est* : cf. 3, 9, 21a (383, 97-384, 98) ; VII, 129 : *At dicet aliquis* : cf. 2, 7, 7c-8 (844, 592-596) ; XI, 19-21 : *Set si hec, ut quibusdam uidetur, ordine prepostero scripta sunt et omnia que sequuntur in anno Darii primo audita sunt...* : cf. 3, 10, 21b (896, 801-805).

[200] IX, 244-246 : cf. *In Dan.* 2, 7, 5 (840, 508-509).

[201] Par exemple, André se sert de *In Dan.* 2, 5, 10a (824, 103-105) pour expliquer Dn 1, 21 (II, l. 250) ; 1, 3, 19c (802, 589) pour expliquer Dn 2, 12 (II, 167-168) ; 1, 2, 7c (823, 95-100) pour expliquer Dn 5, 29 (V, 91-92)

[202] C'est le cas des anthropomorphismes en VII, l. 212-217 sur Dn 7, 9 (*Antiquus dierum*) : *Non conficit deum senectus, nec aliquos nostre fragilitatis patitur defectus. Set consuetudo scripture est humano more de deo loqui, nostreque infirmitatis proprietates ut iram, furorem, misericordiam, penitentiam et ceteros huiusmodi affectus quibus nullatenus afficitur, illi tamen asscribere.* Comparer Jérôme, *In Dan.* 3, 9, 14a (862, 65-863, 74) : *Quando propter peccata corripimur, uigilat super nos Deus et uisitat nos ; quando uero a Deo deserimur et non iudicamur indignique sumus correptione Domini, tunc dormire dicitur – unde et in psalmis legimus : surrexit quasi dormiens Dominus, et quasi crapulatus a uino – . Malitia autem nostra inebriat Deum, quae quando in nobis corripitur, euigilare dicitur et de sua ebrietate consurgere, ut nos, peccato ebrios, euigilare faciat iustitiae.* Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 244-245.

[203] Cf. *In Dan.* 2, 5, 7c (823, 95-100).

[204] Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 184.

diligenter a beato Ieronimo exposita sunt ut illis superfluum sit aliquid apponere (XI, 42-44)[205]. Faut-il comprendre qu'André s'incline devant la science de son prédécesseur ? qu'il n'a pas l'audace (ou le courage !) de recopier à la lettre le commentaire tout littéral et historique de Jérôme et préfère y renvoyer son lecteur ? ou bien qu'il n'a pas eu le temps d'achever son ouvrage ? Toujours est-il que cette dernière remarque donne une place à Jérôme qu'il n'avait pas eue dans le reste du commentaire.

Pourtant, l'originalité du commentaire d'André est indéniable. On trouve chez lui de nombreux développements tout à fait étrangers à l'œuvre de Jérôme ; ainsi, il expose de nombreuses *quaestiones* sur le texte de *Daniel* auxquelles l'éditeur a donné un titre[206]. La culture d'André, d'autre part, ne s'arrête pas aux Pères de l'Église. On trouve notamment de très nombreuses références aux auteurs classiques qu'on ne trouvait pas dans l'œuvre de son prédécesseur et qui semblent lui être propres : on peut citer, entre autres exemples, Virgile[207], Cicéron[208] ; il est même un cas où André a retrouvé, sous le commentaire de Jérôme, une citation d'Horace[209]. Même

[205] Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 69 ; 171.

[206] *Quaestio de anno tertio Ioachim* : p. 7-8 ; *Quaestio de cursu Danielis* : p. 14-16 ; *Quaestio de captiuitatibus Aegypti* : p. 17-20 ; *Quaestio de Hebraeis qui dicuntur 'pueri'* : p. 33-34 ; *Quaestio de absentia Danielis* : p. 34-35 ; *Quaestio de decem bestiae quartae cornibus* : p. 58-60 ; *Quaestio de populo sanctorum* : p. 70 ; *Quaestio de annis septuaginta desolationis* : p. 78-82 (cette section est suivie d'autres exposés : *Opinio Hebraeorum de annis septuaginta* : p. 82-85 ; *Dubitatio Andreae de annis Cyri regis Persarum* : p. 85-86 ; *Resolutio Andreae de annis septuaginta* : p. 86-88 ; on trouve de même sur les soixante-dix semaines d'années les titres : *Littera et expositio Hebraeorum de septuaginta hebdomadibus* : p. 95-100 ; *Obiectiones Andreae ad expositionem Iudaeorum* : p. 100-103 ; *Solutio Andreae de septuaginta annis* : p. 103-106). Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 250-252.

[207] Virgile, *En.* 7, 266 en I, l. 101-102 ; d'autres exemples encore dans l'index de l'édition de M. A. Zier.

[208] Cicéron, *Tusc.* 4, 14. 18 en I, l. 153... 157 ; *de diu.* 1, 23.46. L'index de l'édition de M. A. Zier indique également des références à Horace, Ovide... Voir également R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 215-219.

[209] Comparer *In Dan.* 1, 3, 19c (802, 589) : *ira, quae insaniae proxima est* avec Horace, *Épîtres*, I, 2, 62 : *ira furor breuis est* ; or, André écrit précisément (II, l. 167-168) : *Ira enim furor breuis est.* Voir également Sénèque, *De Ira* I, I, 2 : *Quidam itaque e sapientibus uiris iram dixerunt breuem insaniam.*

culture classique dans le recours à Scylla et à Charybde dans le cours du commentaire[210]. M. A. Zier signale encore des emprunts aux *Glosae Gisleberti* : toutes ses références ne sont pas également convaincantes, car bien souvent André a utilisé les sources de Gilbert – que l'éditeur semble ne pas connaître – plutôt que Gilbert ; pourtant, il reste quelques cas irréductibles qui pourraient laisser supposer une réelle influence.

Mais il faut encore indiquer qu'André emprunte aux Hébreux nombre de remarques tant pour la bonne compréhension du texte biblique[211] que pour l'interprétation des passages[212]. André est en effet allé « à la découverte de l'exégèse rabbinique, en nouant des contacts avec des juifs et en suivant leurs enseignements... André de Saint-Victor s'intéresse à l'exégèse rabbinique en raison de la nouveauté de son apport pour l'intelligence du sens littéral, car sa divergence par rapport au commentaire chrétien courant, entre autres celui de saint Jérôme, n'est en rien négligeable[213]. » L'exemple le plus parlant de ces emprunts est celui de l'explication des soixante-dix semaines de Jérémie (Dn 9, 2) où l'exégète expose longuement divers passages tirés de l'œuvre des Hébreux[214] et des soixante-dix semaines d'années (Dn 9, 24-27) ; selon M. A. Zier, André emprunte son commentaire à Rachi (IX, l. 540-710)[215]. On pourrait s'étonner de ce que, sur cette question aussi longuement traitée par Jérôme, on ne trouve rien qui soit de lui ; André s'en explique en quelque sorte à la fin de son exposé : *Hiis de .lxx. ebdomadibus breuiter transcursis ad huius*

[210] IX, 103-104 : *Dum Scyllam longius fugiendo uitare laborauimus, Caribdim incidimus.*

[211] Par exemple, en VII, l. 272-275 à propos de Dn 7, 10 (*Milia milium*) : *Apud hebreos forsitan qui dualem habent numerum hoc significat quod bis mille ministrantium erant, et assistentium decies centena milia erant qui numerus tantumdem continet*. Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 208.

[212] Par exemple, en VII, l. 258 *sqq.* : *fabulantur iudei...* ; IX, 544-546 : *Quoniam eam quam ab eruditissimis Hebreorum capituli huius expositionem accepimus....* L'index de l'édition de M. A. Zier indique de très nombreuses autres références (Jerahmeel, Josèphe, *Megillah*, *Midrashim*, *Mikra'oth gedoloth*, Rashi, *Seder Olam*). Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 221-224.

[213] R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 170.

[214] Josèphe, mais aussi Gamaliel et autres *Iudaei* (IX, 26...326).

[215] Sur ce passage, cf. B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 166-167.

operis sequentia pergamus. .lxx. annorum septenas, quoniam secundum quod in nostra translatione habetur satis a nostris diligenter exposite sunt et assignate, et nos, secundum quod apud hebreos legitur prout potuimus, eas exposuimus iuxta translationem qua nos utimur, intactas relinquentes (IX, l. 908-913).

Si, dans l'*Expositio super Danielem* d'André, la place de Jérôme est toujours nettement affirmée[216], on note cependant une véritable rupture par rapport aux commentaires précédemment étudiés : le commentateur se sent parfaitement libre face à sa source[217]. Cela n'enlève rien au respect d'André pour Jérôme, qui reste une référence pour tout commentaire sur *Daniel*, mais il n'a plus à ses yeux ce caractère sacré qui empêchait de s'en écarter ou de le contredire. André ne se prétend pas l'égal de Jérôme, mais il se dit comme lui exégète[218], ce qui lui offre la liberté de s'éloigner de lui, d'ouvrir la voie à une exégèse plus riche et plus libre.

Du XIIe siècle, nous possédons encore quelques œuvres qu'il convient de mentionner, mais que nous étudierons beaucoup plus rapidement, *ne librorum innumerabilium magnitudo lectori fastidium faciat*[219].

4. Pierre le Mangeur

Bien qu'on lise parfois que Pierre Lombard a commenté *Daniel*, on ne trouve pas trace d'un tel ouvrage[220]. Le livre fut

[216] Notamment, on l'a vu, à la fin de l'ouvrage, où André s'incline devant son maître qu'il a pourtant quelque peu malmené – sans le nommer ! – au cours de son commentaire.

[217] Voir à ce sujet la conclusion de M. A. SIGNER, « St. Jerome and Andrew of St. Victor » : « Andrew, then, is devoted to Jerome, but not enslaved by him. »

[218] Cf. B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, p. 128-129, spécialement sa remarque p. 129 : « In spite of his veneration for St. Jerome, he feels that they are both scholars together. »

[219] Jérôme, *In Dan.*, prol. (775, 85-86).

[220] Cf. I. BRADY, « Pierre Lombard », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, col. 1607 : « L'*Obituaire de Notre-Dame*, après avoir mentionné la date du décès de Pierre Lombard, énumère ce que le chapitre a reçu de son héritage. Retenons la dernière phrase : *Insuper habuimus omnes libros eius glosatos : Nouum Testamentum totum ; in Vetero Testamento : Psalterium, quinque libros Moysi, quatuor Maiores Prophetas, duodecim minores, Cantica, Iob, Hester, Thobian, Iudith, li-*

en revanche abordé dans l'*Historia scholastica* de son élève Pierre le Mangeur[221] († 1179), ainsi surnommé en raison de son appétit de livres. Cette œuvre se présente comme une « vaste compilation qui présente toute l'histoire biblique depuis le paradis terrestre jusqu'à l'Ascension[222]. » Cet ouvrage fut l'un des grands succès du Moyen Âge et eut une influence telle qu'on ne peut pas le passer ici sous silence, même s'il ne s'agit pas à proprement parler d'exégèse.

Au cours de sa présentation de la Bible, Pierre en vient naturellement au *Livre de Daniel*[223]. Le texte se présente dans son ensemble comme une sorte de récit historique du contenu de *Daniel*, émaillé de références érudites. Pour dire les choses autrement, Pierre ne fait que rappeler les principaux faits évoqués, mais il appuie son discours sur les meilleures autorités alors disponibles ; c'est en ce sens que son ouvrage a été vu par ses contemporains comme un véritable manuel d'introduction à l'étude de la Bible.

Lorsqu'on regarde son ouvrage de plus près, on relève une petite dizaine de références explicites à Jérôme et aux Hébreux, trois allusions à Épiphane (de Salamine ?), douze à Josèphe, d'autres à Origène, Porphyre, Grégoire, Dioclès, Africanus, Tertullien, Clément, Eusèbe, quelques autres encore à des *quidam*, *hi* ou *alii*. Il reste désormais à savoir comment Pierre a atteint ces sources. Donner une réponse nette n'est pas facile. Il semble en tout cas que l'auteur a eu entre les mains le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme ; mais dire qu'il n'a utilisé que cet ouvrage semble excessif. En fait, il cite bien

brum Sapientie, Ecclesiasticum, Sententias eiusdem et Decreta Gratiani » (*Le Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris*, éd. M. Guérard, Paris 1850, t. 4, p. 60 ; *Obituaires de la province de Sens*, éd. A. Molinier, t. 1/1, Paris 1902, p. 126). Selon I. Brady, l'expression *libri glosati* désignerait « de brèves explications sur l'Écriture » qu'elles aient été orales ou écrites, mais non publiées. Toutefois, F. Stegmüller signale pour les prophètes des manuscrits portant trace de travaux de Pierre Lombard sur *Isaïe*, *Ézéchiel* et les douze Petits Porphètes, mais pas sur *Daniel*.

[221] On trouvera sur Pierre le Mangeur (Petrus Comestor ou Manducator) une riche notice et une solide bibliographie dans l'article que J. Longère lui consacre dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, coll. 1614-1626.

[222] J. Longère, « Pierre le Mangeur », col. 1615.

[223] *Historia Libri Danielis*, *PL* 198, coll. 1447A-1476A.

souvent la *Glose* sur *Daniel*, et c'est à travers elle qu'il atteint bon nombre d'opinions. Qu'il nous suffise d'un exemple pour examiner le problème : l'exposé sur les soixante-dix semaines de Dn 9, 24-27. Les sources sur lesquelles Pierre appuie sa présentation sont Bède, Africanus, Tertullien et les Hébreux, celles-là mêmes que l'on trouve dans les *Gisleberti Glosae* (1460C-1461A) ; pourtant, l'opinion des Hébreux (1461A-1462A) est plus longue, déborde la citation de Jérôme faite dans la *Glose* et semble plutôt provenir directement de l'*In Danielem*[224]. Il en est de même pour les opinions d'Eusèbe et de Clément, exposées plus loin (1473 B-C). On ne peut donc pas ramener toutes les ressemblances avec Jérôme à la seule *Glose* ; du reste, la mention du nom *Hieronymus* suffit à démontrer que Pierre a bien consulté l'ouvrage du Stridonien. Cela étant, on doit comprendre que, bien souvent, Pierre n'atteint qu'indirectement les auteurs auxquels il fait allusion : c'est le cas pour Origène, Porphyre, sans doute Grégoire ; c'est le cas également pour les opinions de Josèphe et des Hébreux. D'autre part, depuis les travaux de B. Smalley[225], nombreux sont ceux qui ont attiré l'attention sur le fait que Pierre le Mangeur s'est inspiré des travaux d'André de Saint-Victor ; M. A. Zier[226] et R. Berndt[227] ont chacun relevé une dizaine de parallèles dans les œuvres des deux auteurs : ce n'est pas beaucoup, mais suffisant pour appuyer leur thèse concernant *Daniel*. Notons encore que pour ce qui est de Jérôme, les références ne s'arrêtent pas au seul *Commentaire sur Daniel* ou à la seule *Préface* à la traduction de *Daniel-Vulgate* ; Pierre cite également son prologue sur *Habaquq* (1456C), son *Commentaire sur Ézéchiel* (1473C).

Mais l'œuvre de Pierre se veut plus originale et historique. Comme le titre l'indique, l'ouvrage s'en tient à l'*historia*. Ce parti pris historique écarte donc toute lecture spirituelle de

[224] Cf. *In Dan.* 3, 9, 24a (886, 554-889, 617).

[225] Cf. B. Smalley, « The School », p. 146-151 ; *The Study of the Bible*, p. 178-180.

[226] Dans son édition de l'*Expositio super Danielem* d'André de Saint-Victor (*CCCM* 53F), M. A. Zier relève huit parallélismes (voir l'index p. 130-131).

[227] Cf. R. Berndt, *André de Saint-Victor*, p. 100-104 ; 329-350 (pour *Daniel* : p. 347) : l'auteur relève dix parallélismes.

Daniel, et amène également Pierre à présenter le récit dans un ordre chronologique plutôt que de suivre l'ordre des chapitres ; ainsi place-t-il les chapitres 5-6 de *Daniel* après l'exposé de Dn 8[228]. Quant aux chapitres 13 et 14, Pierre les mentionne sans réticence : c'est le livre dans son intégralité que l'historien entend présenter. L'auteur développe également certains aspects historiques propres à éclairer le sens de l'ouvrage biblique ; on trouve ainsi un chapitre consacré à un catalogue des rois de Babylone (1452D-1453C) ; des chapitres sur Habaquq (1469C-1470C), Cyrus (1470C-1471C) et Cambyse (1474A-1476A) ; des synthèses sur le retour des Juifs (1471C-1472C), la soixante-dixième année (1472C-1474A), la réédification du Temple (1474 A-D). Bref, on comprend bien les raisons qui ont pu faire de cet ouvrage si pédagogique et riche d'enseignements un manuel de référence pour tous ceux qui désiraient se mettre à l'étude de la Bible.

5. Pierre le Chantre

Autre auteur qu'il faut mentionner : Pierre le Chantre († 1197)[229], qui fut maître à Paris peu avant 1173. On possède de lui des commentaires « conservés sous forme de *reportationes*, ou notes prises dans la salle de cours par un étudiant averti (*reportator*), revues et corrigées par le maître... Sauf dans le cas de renvois occasionnels, il est difficile de leur assigner une date précise et on doit les répartir dans l'ensemble de la carrière du maître[230]. » F. Stegmüller[231] signale, parmi les *Commentaria in Sacram Scripturam* de Pierre le Chantre, un commentaire sur *Daniel*, entre autres conservé dans deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France : Lat. 16793 (ff. 76r-89r) sans doute de la fin du XIIe siècle et Lat. 17988

[228] Voici la manière dont Pierre justifie l'exposé de Dn 7 après Dn 4 : *Sequitur quarta uisio Danielis* (= Dn 7) *non secundum ordinem libri, sed secundum historiam* (1453 C).

[229] J. W. Baldwin, « Pierre le Chantre », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, coll. 1533-1538 (riche bibliographie) ; B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 178-180 ; *passim* ; « The School of Andrew », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), p. 145-167.

[230] J. W. Baldwin, « Pierre le Chantre », col. 1535.

[231] F. Stegmüller IV, p. 264, n. 6489.

(ff. 109r-127r) du XIIIe siècle. Nous avons consulté ces *notule super Danielem prophetam* (ms. 16793) dans ces deux manuscrits, mais avons essentiellement lu le premier[232].

Après un prologue dans lequel l'auteur, se fondant sur une exégèse d'un passage du *Livre de l'Exode*[233], explique que la Bible se répartit en trois catégories – la Loi, les Prophètes et les (*H*)*agiographa*, dont fait partie, selon les Hébreux, *Daniel* – l'auteur précise (f. 76v) : *Latini autem sancti Danielem cum prophetis annumerant quia futura per Spiritum sanctum praeuidit et praedixit*, et de citer les deux avènements du Christ et la venue de l'Antichrist que le prophète annonce. Pierre le Chantre fait ensuite allusion aux critiques de Porphyre contre l'authenticité du livre et rappelle qu'il vaut mieux croire sur ce point Eusèbe, Méthode et Apollinaire. Vient ensuite le commentaire du prologue de Jérôme sur *Daniel-Vulgate* : *Huic libro Ieronimus praemittit prologus* : le prologue est d'abord résumé, puis expliqué (ff. 76v-77r). L'explication s'achève sur la constatation que l'Église utilise comme texte de référence la traduction de Jérôme.

Si le début du commentaire est très historique et, apparemment, personnel (long développement sur Dn 1, 1), on trouve surtout par la suite de très nombreux emprunts à la glose, parfois recopiée littéralement ; à vrai dire, on a même l'impression que le commentaire ne fait que gloser la glose. On trouve bien quelques mentions de Jérôme, mais ce sont précisément

[232] Le manuscrit 16793 est en effet plus facile à lire : les découpages y sont plus nets et le texte moins abrégé (nous avons cependant vérifié notre lecture dans l'autre manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale). C'est à ce manuscrit Lat. 16793 que nous nous référerons.

[233] Ms. 16793, f. 76 r-v : *In templo Domini trabes cum quibus sustentabantur cortine sicut legimus in Exodo* (Ex 35, 17 ?) *uniformes erant et simplices. Columpne uero in alto multiformes et composite quia triformes. Quippe constabant ex basilibus stilis et ex capitellis. Per trabes uniformes intellige doctrinam euangeliorum que uniformis est et simplex quia moralis est. Per columpnas triformes doctrinam ueteris testamenti que in trisariam spargitur in legem scilicet prophetas et agiographa. Per basim legem per capitellum prophetas. Doctrina legis consistit in precipiendo necessaria, prohibendo illicita ; prophetarum est doctrina in cominando et promittendo. Danielem inter hagiographos ponunt Hebrei, non inter prophetas quia pocius* (*potius*) *habebant eum interpretem sompniorum et uisionum quia prophetam futurorum et propter quasdam allusiones et mendacia quae continentur in greco et non in hebreo in libro Danielis secundum eorum assertionem ut de hystoria Susanne…*

celles que l'on peut lire dans l'édition de la *Glossa Ordinaria* de 1480/1481[234]. Sur le cantique de Dn 3 ne sont proposées que quelques explications ; de même, la fin de *Daniel* (ch. 13-14) est rapidement commentée, reprenant bien souvent les notes de la *Glose*. Suivent, après l'*explicit*, quelques indications sur les rois perses[235], égyptiens[236] et syriens[237] ; or, celles-ci font fortement songer aux indications que nous avons rencontrées à la suite des *Glosae Gislberti*[238] : Pierre le Chantre aurait-il eu sous les yeux non la *Glose*, mais un manuscrit de Gilbert l'Universel ? En tout cas, il semble bien qu'il n'a pas eu recours à l'*In Danielem* de Jérôme, mais qu'il ne l'a connu qu'indirectement, à travers les gloses dont il s'inspire.

6. Étienne Langton

On trouve encore au XIIe siècle un commentaire d'Étienne Langton († 1228)[239], qui fut peut-être le disciple ou le collègue de Pierre le Chantre. « Il apparaît à Paris dans les années 1180 comme maître en théologie, pourvu d'un canonicat à Notre-Dame et d'une préhende à York[240]. » C'est lui qui aurait in-

[234] On notera cependant que le nom de Jérôme n'est pas toujours mentionné dans l'édition de 1480/1481 ; mais cela est sans doute dû à des variantes dans les manuscrits ; en tout cas, le texte que cite Pierre le Chantre est incontestablement plus proche de la *Glose* que du *Commentaire* de Jérôme.

[235] *Reges Persarum : Cyrus, Cambyses, fratres magi, Darius, filius Ydaspis, Xerxes filius Demetrii, Artabanus, Artaxerxes, Xerxes secundus, Socdianus, Darius Nothus, Artaxerxes, Ochus, Darius filius Sarsami.*

[236] *Reges Egypti : Ptolomeus filius Lagi, Philadelphus, Euergetes, Philometor, Euergetes, Phiscon, Alexander qui a matre eiectus est, Dyonisius, Cleopatra.*

[237] *Reges Syrie : Seleuchus Nichanor, Antiochus Sother, Antiochus Theos, Seleuchus Galericus, Seleuchus Ceraunos, Antiochus Magnus, Seleuchus Philopator, Antiochus Epiphanes, Antiochus Eupator, Demetrius Sother, Alexander, Demetrius, Antiochus Sideres, Demetrius iterum, Antiochus Cyprus, Antiochus, Philippus.*

[238] On trouve dans le manuscrit Saint-Omer, Bibl. mun. 220, f. 29v une liste des rois de Syrie et d'Égypte à quelques exceptions près semblable à celle-ci.

[239] Cf. R. Foreville, « Étienne Langton », *Dictionnaire de Spiritualité* t. IV, coll. 1495-1502 (riche bibliographie) ; *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930) : G. Lacombe, « Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (Part I) » (p. 5-151) ; B. Smalley, « Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (Part II) » (p. 152-183) ; « Indices » (p. 184-220).

[240] R. Foreville, « Étienne Langton », col. 1496.

stauré la division de la Bible en chapitres et groupé les livres bibliques dans un ordre qui est à peu près le nôtre. Ses travaux sur *Daniel* semblent se diviser en deux ensembles : d'après les études de G. Lacombe[241], on trouve d'abord un commentaire de *Daniel* dans ses *Postille super Bibliothecam* ; le maître a également étudié le prophète dans sa *Glossa in Historiam scholasticam* de Pierre Comestor. F. Stegmüller[242] a signalé deux commentaires différents de *Daniel* attribués à Étienne Langton. Nous n'avons consulté que le texte conservé, entre autres, à la Bibliothèque Nationale de France, sous le numéro 14417 (ff. 210r-216r). G. Lacombe, dans son étude sur les commentaires d'Étienne Langton, considérait ce texte comme une glose sur l'*Histoire scholastique* de Pierre le Mangeur ; à la lecture du texte, il apparaît plutôt qu'il s'agit d'un *Commentaire sur Daniel*. Malheureusement, nous n'avons pas pu consulter l'autre texte (considéré par G. Lacombe comme appartenant à la série des *Postille in Bibliothecam*)[243], autrefois conservé dans un manuscrit de Chartres (ms. 288) détruit en 1944 ; ce texte se trouve également dans un manuscrit de Vienne (Nat. 1395, ff. 62-66) auquel nous n'avons pas pu accéder.

Dans le manuscrit B.N., Lat. 14417 (XIIIe siècle), le texte se présente donc comme une *Postilla super Danielem*[244]. Après une préface de l'auteur, qui reprend, dans son esprit, celle de Pierre le Chantre[245], on trouve un commentaire du prologue

[241] Cf. G. Lacombe, « Studies », p. 35 et 74.

[242] F. Stegmüller, V, p. 282-283, n. 7837 et 7838.

[243] D'après les indications données par G. Lacombe (p. 35 et 74), les deux textes apparaissent comme relativement différents l'un de l'autre. On peut toutefois penser qu'il peut s'agir de deux explications différentes du même auteur sur le *Livre de Daniel*.

[244] On trouve au début du manuscrit la description (visiblement contemporaine) suivante : *In hoc libro continentur glose super historias et postille* (*additio super lineam*) *super Ysaiam et super xii prophetas et super maiorem partem psalterii et quaedam alia*. On voit qu'une main (apparemment postérieure) a ajouté la mention *postille* : l'identification de la nature de ces textes n'est donc pas très nette. Une autre description (XVe s. ?), notée sur la même page, considère notre texte comme : *glose super Danielem*.

[245] Cela semble pouvoir accréditer l'idée qu'Etienne Langton a suivi les enseignements de Pierre le Chantre. On trouve dans ce prologue la même allusion au *Livre de l'Exode* et la même répartition des livres bibliques en trois catégories.

de Jérôme sur *Daniel-Vulgate*; puis vient un commentaire de *Daniel*, qui semble essentiellement tiré de la *Glossa* (notée G dans le manuscrit); les principales correspondances entre Jérôme et Étienne Langton viennent apparemment de cet intermédiaire. Pourtant, quelques mentions du nom de Jérôme sembleraient attester que l'auteur a lu ou consulté l'*In Danielem* du moine de Bethléem; de même, on note souvent une attention aux variantes grecques du texte biblique: toutefois, il semble bien que ces références ne soient atteintes qu'à travers la *Glose*. Nous ne voulons pas nous aventurer plus avant dans des conjectures, le manuscrit mériterait à lui seul une étude. Nous soulignerons cependant quelques traits intéressants: l'ouvrage se présente comme un ensemble de notes explicatives sur *Daniel*; à ce titre, il renvoie à la *Glose*, mais sans toutefois la citer *in extenso*: on trouve à de nombreuses reprises la mention *et cetera* qui semble inciter le lecteur à se reporter au texte même. D'autre part, la mention des sources semble indiquer que là où Étienne Langton ne les cite pas, il est original ou, du moins, que son discours s'inspire d'elles sans être leur esclave. Signalons enfin que l'explication de *Daniel* s'arrête à Dn 12, laissant donc de côté les chapitres 13 et 14. Il semble en tout cas, à considérer les deux commentaires de Pierre le Chantre et Étienne Langton, que, désormais, Jérôme ne soit plus directement consulté, les gloses semblant en quelque sorte dispenser les commentateurs de s'y reporter.

C'est donc sur cette dernière série d'auteurs que nous choisissons de clore notre étude: en cette fin de XIIe siècle, on le voit, les références à Jérôme, si elles sont réelles, n'en sont pas moins beaucoup plus libres, voire moins directes. Jérôme a en quelque sorte perdu son caractère sacré; il reste certes une référence pour commenter *Daniel*, mais il est désormais perçu comme une source parmi d'autres; ainsi voit-on, par exemple, Rupert de Deutz recourir à Haymon d'Auxerre. De manière générale, le XIIe siècle témoigne d'une grande liberté à l'égard de Jérôme, les exégètes s'en détachent et en cela accèdent eux-mêmes au statut de véritables commentateurs du texte biblique. L'introduction de la glose, quant à elle, a marqué un

tournant capital : son succès est tel que nombre de commentateurs n'ont plus recours à Jérôme, qu'ils n'atteignent qu'à travers l'œuvre de Gilbert l'Universel, reprise, puis développée par la *Glose*.

Nous pourrions cependant continuer la liste des commentaires médiévaux qui serait encore longue pour les siècles suivants ; on peut au moins signaler celui que l'on doit peut-être attribuer à Jean de la Rochelle (v. 1190/1200-1245)[246], ceux d'Albert le Grand (v. 1200-1280)[247], Matthieu d'Aquasparta (1240-1302)[248], Hugues de Saint-Cher († 1263)[249], Nicolas de

[246] *In Dan.* (inédit) : Zwettl. 88 (f. 69-97v), jadis Turin, cod. XXVII ; Cf. Cambridge, Trin. Coll. 98 (f. 1-42) ; Rome, Vat. Lat. 996 (f. 1-19v) ; 997 (f. 148-169) ; Florence, Santa Croce, plut. 8, dext. cod. 6 (f. 194) ; Paris, *B.N.*, Lat. 15582 (f. 2-33) : cf. C. Spicq, p. 325 (qui se demande toutefois s'il ne faut pas l'attribuer plutôt à Étienne Langton ; en ce cas, nous aurions encore un autre commentaire de cet auteur sur *Daniel*). Nous n'avons pas examiné cet ouvrage.

[247] *Commentarii in Librum Danielis prophetae*, in *Opera* (A. et E. Borgnet), t. XVIII, Paris 1890-1899, p. 447-642. Il s'agit d'un commentaire suivi du *Livre de Daniel*, traité dans son intégralité (y compris les parties deutérocaniques). Les références à Jérôme y sont très nombreuses et explicites, sans compter tous les passages qui s'inspirent de Jérôme sans le dire ; on y trouve également un commentaire du prologue de Jérôme à *Daniel-Vulgate*. Albert le Grand recourt à de très nombreux auteurs dans son explication : citons entre autres Grégoire, Augustin, Ambroise, Bède, Pseudo-Denys, Jean Chrysostome, les Hébreux et Josèphe, mais aussi Hugues de Saint-Victor, Anselme, Bernard, etc. Une très large place, équivalente à celle de Jérôme, est faite à la *Glossa*. L'auteur donne aussi une multitude de passages scripturaires parallèles. Il faut enfin signaler la présence de nombreuses opinions de philosophes, au premier rang desquels il faut mentionner Aristote (parfois désigné par *Philosophus*). Repérer les citations ne se révèle pas très difficile, car Albert le Grand cite ses sources ; en dehors des extraits cités, le commentaire se veut original. On assiste donc à un phénomène particulier concernant les sources : plus l'auteur cite ses sources, plus il semble original.

[248] Ouvrage signalé par C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine*, p. 326, mais dont l'attribution reste douteuse : voir le manuscrit 51 d'Assise, ff. 53-66 (nous ne l'avons pas consulté).

[249] *Hugonis de S. Charo S. Romanae Ecclesiae Tit. Sanctae Sabinae Cardinalis, primi ordinis praedictorum, tomus quintus*, Lugduni 1645, p. 145r-166v : *Postilla super Danielem*. Après une explication du prologue de *Daniel-Vulgate* vient l'explication de l'ensemble du *Livre de Daniel* ; le texte biblique est disposé en deux colonnes centrales, il est annoté et les notes explicatives correspondantes sont réparties, à la manière de gloses, tout autour des lemmes, en

Gorran † 1295)[250], Nicolas de Lyre (v. 1270-1349)[251], Jean de Murrho († 1312)[252] et Denys le Chartreux (1402/1403-1471)[253].

deux colonnes. En italique sont signalées les sources de l'auteur : la *Glose* avant tout, très utilisée, mais aussi Jérôme, Augustin, Josèphe, Porphyre, un *Philosophus* : on trouve également Bernard, André et un *Magister in Historiis* qui n'est autre que Pierre le Mangeur. Il fait souvent référence (sans doute via Jérôme) aux différentes versions grecques de la Bible. On notera qu'Hugues de Saint-Cher indique parfois que ces sources se contredisent et qu'il convient de choisir entre elles.

[250] Mais les manuscrits, signalés par C. Spicq (p. 326) sont perdus.

[251] Le franciscain Nicolas de Lyre a publié deux sortes de travaux sur la Bible : des *Postillae litterales* et des *Postillae morales*. Nous avons pu consulter les secondes dans un incunable de 1481 publié à Mantoue (*Moralia super totam Bibliam*, ff. 182v-186v) : il s'agit de brèves notes qui ne semblent pas dépendre de quelconques sources. Quant aux *Postillae litterales*, nous ne les avons consultées qu'à travers la *Biblia Sacra cum glossa interlineari, ordinaria, Nicolai Lyrani expositionibus, Burgensis additionibus et Thoringi replicis* (Venise 1588, ff. 292v-331v) ; cet ouvrage présente les deux *Postillae* ajoutées à la Bible glosée (ce qui atteste le succès des deux œuvres) : on constate que, pour l'explication littérale, Nicolas de Lyre ne cite pas Jérôme, mais l'utilise pourtant (il cite Porphyre, parle longuement de l'Antichrist) ; peut-être n'a-t-il d'ailleurs atteint Jérôme qu'indirectement, à travers la *Glose* ? Voir M. A. Zier, « Nicholas of Lyra on the Book of Daniel », in *Nicholas of Lyra : The Senses of Scripture* (éd. P. Krey and L. Smith), Brill, Leiden 2000, p. 173-193.

[252] Ce commentaire a été attribué à tort à Thomas d'Aquin et se trouve édité dans ses œuvres : voir Thomas d'Aquin, *In Danielem prophetam expositio*, in *Opera omnia* (S. E. Fretté), t. XXXI, Paris 1886, p. 195-281. Sur son attribution à Jean de Murrho, voir F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aeui*, t. III, n° 4820 ; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Vrin 1944, p. 325 et 398 ; Bibliothèque Nationale, *Catalogue des manuscrits latins*, I, p. 131, n. 366. La *Clauis Patrum* attribue ce texte à Thomas Wallensis. Nous sommes heureux de remercier ici le P. B. de Vrégille, de l'Institut des Sources Chrétiennes, pour ses précieuses indications. On notera une communication faite en 1984 par M. A. Zier : « Andrew of St. Victor, John de Murro, and the Book of Daniel », International Congress of Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan. On trouve dans ce commentaire une quarantaine de références à Jérôme (et, à travers lui, à Origène, Porphyre, aux Hébreux) ainsi que des allusions à André de Saint-Victor ; la *Glossa Ordinaria* est également largement utilisée : ainsi se trouve exploité tout le matériau exégétique élaboré au fil des siècles, avec une place de choix faite à Jérôme pour lequel l'auteur éprouve un grand respect. Ici encore, le commentaire couvre l'ensemble du *Livre de Daniel*.

[253] *Doctoris Exstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, t. X, Monstrolii, 1900, p. 3-185. Ce commentaire, que l'on date de 1440 (cf. A. Stoelen, « Denys le Chartreux », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, col. 432), traite de l'ensemble du *Livre de Daniel* ; les deux auteurs les plus utilisés par Denys

Et si nous avancions encore plus loin dans les siècles, nous constaterions que, jusqu'au xxe siècle, les commentaires du *Livre de Daniel* prennent presque toujours en compte l'ouvrage de Jérôme ; ainsi en est-il chez B. Pereira[254] ou encore chez Cornelius a Lapide[255] ; même constat chez D. Augustin Calmet[256], qui se réfère constamment à notre texte. Ce sera encore le cas dans le *Commentarius in Danielem prophetam* de J. Knabenhauer[257] ; celui-ci affirme d'ailleurs très nettement : *Vti semper ualde utiles sunt commentarii S. Hieronymi, ita eius quoque in Danielem explicatio licet succincta et solito breuior non debet negligi. Inter alia multa nobis seruauit de antiquorum interpretatione 70 hebdomadarum et de Porphyrio et rem historicam ad cap. 11 satis ubertim tractat*[258]... On notera que ce commentaire se présente comme un ouvrage critique et qu'il y est cependant très souvent fait référence à Jérôme. Il y a un peu plus de quarante ans, on trouvait encore des ouvrages se référant au commentaire de Jérôme, en tête de toutes les sources ; qu'il nous suffise de citer l'ouvrage de Dom Jean de Monléon, *Le prophète Daniel*, paru en 1963 : « Conformément aux décrets du Concile de Trente, c'est le texte de la Vulgate que nous avons suivi dans cette étude. Nous l'avons expliqué en nous servant surtout des commentaires de saint Jérôme, de Théodoret de Cyr, de saint Albert le Grand, de Rupert de Deutz, de Denys le Chartreux, de Rhaban Maur, de Nicolas de Lyre, de Cornelius a Lapide, de Dom Calmet. Tous ces auteurs, avec des nuances diverses, s'harmonisent parfaitement ensemble, et ne font entendre

sont Jérôme (et, à travers lui, les auteurs qu'il cite) et Albert le Grand ; mais on trouve également comme sources l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, Hugues de Saint-Victor, la *Glossa Ordinaria*...

[254] B. Pereira, *Commentarius in Danielem*, Rome 1587.

[255] Cornelius a Lapide, *Commentaria in Quatuor Prophetas Maiores*, Paris-Anvers 1622.

[256] D. Augustin Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : Ézéchiel et Daniel*, Paris 1715.

[257] J. Knabenhauer, *Commentarius in Danielem prophetam*, Paris 1891.

[258] *Ibid.*, p. 58.

qu'une seule voix, celle de la Tradition, c'est-à-dire celle de l'Église, maîtresse de vérité[259]. »

Notre parcours nous a donc mené du début du ve siècle, époque à laquelle l'*In Danielem* fut rédigé, à la fin du XIIe siècle ; il nous a permis de constater que, tout au long de cette période, la place de Jérôme est prépondérante, qu'elle soit clairement affichée ou non, qu'on l'utilise directement ou indirectement, qu'on le recopie ou qu'on le reformule, qu'on le suive aveuglément ou qu'on s'en écarte. Nous avons également remarqué que le commentaire va d'une fidélité, voire d'une servilité à Jérôme qu'on reprend littéralement – tout comme Jérôme reprenait lui-même parfois ses sources – à une réelle originalité : autrement dit, un tel parcours permet de mesurer l'évolution de la conception du commentaire. Dans un premier temps, aux alentours du IXe siècle, on cherche avant tout à constituer une sorte de recueil des explications jusque là apportées sur le prophète, afin d'assurer des bases solides à l'enseignement et à la lecture des textes ; en ce sens, on assiste à un véritable retour aux sources, et nous avons vu la place importante donnée aux Pères, notamment à Jérôme. Puis, au XIIe siècle, on rencontre une véritable originalité et la mise en œuvre d'une réflexion nouvelle, plus personnelle sur les textes ; mais en même temps, la circulation de la *Glose* amène les auteurs à recourir moins volontiers au texte de Jérôme. Ces deux étapes constituent effectivement les deux apogées de l'exégèse biblique[260]. Bref, peu à peu, l'exégèse s'adapte et évolue selon les nouveaux développements de la pensée, les changements du mode d'enseignement et les nouveaux besoins qui se font jour[261].

[259] Dom Jean DE MONLÉON o.s.b., *Le prophète Daniel, commentaire historique et mystique*, éd. de la Source, Paris 1963, p. 21.

[260] Cf. G. LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, p. 68 ; 79-86.

[261] Cf. R. WASSELYNCK, « L'influence de S. Grégoire le Grand », p. 199-200 : « Au début du XIIe siècle, bien des choses ont changé dans l'univers intellectuel et littéraire. La scholastique fait alors ses premiers pas, une partie des théologiens quittent les monastères pour les écoles. Dans cette migration, l'exégèse va subir une mutation profonde ; à vrai dire, elle va prendre progressivement la physionomie que nous lui connaissons : elle n'est plus la seule science ; elle n'est plus seulement destinée à soutenir la vie spirituelle. Désormais on l'étudie pour elle-même ; elle est devenue un élément de la *ratio studiorum* indispensable au théologien scolastique. »

Pourtant, que Jérôme soit lu sans réserve ou discuté, il est toujours présent, au moins en arrière-plan. Or, il est curieux qu'aucun des auteurs que nous avons étudiés ne soit revenu sur les acquis de Jérôme concernant *Daniel*. Tous, par exemple, s'accordent unanimement à condamner, avec Jérôme, Porphyre, contre lequel le moine avait écrit son commentaire ; on sait quels sont les reproches que le philosophe néoplatonicien adressait, dans son ouvrage *Contre les Chrétiens*, au *Livre de Daniel* : « Il n'admet pas que l'ouvrage ait été composé par celui-là même qui lui a donné son nom – son auteur serait un homme qui, au temps d'Antiochus appelé Épiphane, aurait vécu en Judée ; d'autre part, ce ne serait pas tant Daniel qui aurait prédit l'avenir que l'autre qui aurait raconté les événements passés ; enfin, pour lui, tout ce que Daniel a dit jusqu'à la période d'Antiochus contient la vérité historique, mais tout ce qu'il a conjecturé au-delà sur des événements futurs qu'il ignorait, il l'a inventé de toutes pièces[262]. » Or, tous nos critiques modernes s'accordent aujourd'hui pour dire que Porphyre avait raison et Jérôme tort ; on n'a d'ailleurs pas manqué d'en faire grief à notre auteur[263]. Le succès de Jérôme est donc d'autant plus surprenant et remarquable qu'il a soutenu une position intenable !

Ce qu'il y a finalement de tout à fait unique dans l'exégèse de notre auteur, c'est qu'elle constitue une sorte de charnière

[262] *Praef.*, *CCSL* 75A, éd. F. Glorie, p. 771, l. 2-8 : ... *nolens eum ab ipso cuius inscriptus est nomine esse compositum sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielem uentura dixisse quam illum narrasse praeterita ; denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, ueram historiam continere, siquid autem ultra opinatus sit, quae futura nescierit esse mentitum.*

[263] Voir par exemple la remarque de J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Le Cerf, Paris 1958, p. 318 : « Il avait un ennemi à pourfendre, le païen Porphyre. Et le malheur voulut que Porphyre étant tombé juste, il ne restât plus à Jérôme qu'à se débattre contre l'évidence. » On rappellera que J. Steinmann fut également l'auteur d'un ouvrage sur *Daniel*, Paris 1950. Pourtant, cinq ans après 1958, l'opinion de Jérôme perdure, comme l'atteste l'ouvrage de Dom J. Monléon, *Le prophète Daniel*, p. 211, par exemple (à propos de Dn 11, 21 *sqq.*) : « Toute cette prophétie s'est réalisée historiquement et pour ainsi parler, en premier plan, sous Antiochus Épiphane ; on peut aisément s'en rendre compte par les livres des *Macchabées*, et le récit de Flavius Josèphe... Mais elle annonce en même temps, en second plan, ce qui arrivera sous le règne de l'Antéchrist. »

dans l'exégèse occidentale : il y a un avant et un après Jérôme : son *Commentaire sur Daniel* entend résumer à lui seul l'œuvre de ses prédécesseurs, et il annonce en même temps l'œuvre médiévale qui trouvera en lui sa principale source[264].

ANNEXE

Liste des commentateurs de Daniel[265]

Jérôme, *In Danielem* : *CCSL* 75A (407)

1. Du VIIe au IXe siècle

Collections d'extraits de Grégoire le Grand (VIIe-XIIe s.)
Bède (673-735), *In Danielem* : perdu (VIIIe s.)
Pierre de Pise (fin VIIIe s.), *Quaestiones in Danielem prophetam* : *PL* 96, 1357A-1362D (env. 800)

2. Le IXe siècle

Raban Maur (v. 780-856), *Expositio super Danielem* : inédit (v. 842-846)
Angelome de Luxeuil (milieu IXe s.), *In Danielem* : perdu
Haymon d'Auxerre († v. 865/866), *Adnotatio breuis in Danielem* : inédit
Remi d'Auxerre ? (v. 841-v. 908), *In Librum Danielem* : inédit

3. Le XIIe siècle

Rupert de Deutz (1075/1076-1129), *De Trinitate et operibus eius*, l. XXXII : *In Danielem prophetam* : *CCCM* 23, p. 1738-1781 (1108/1109-1119)
Gilbert l'Universel (évêque en 1128-1134), *Glosae super Danielem prophetam* : inédit
André de saint-Victor († 1175), *Expositio super Danielem* : *CCCM* 53F (1155-1161/1163)

[264] Ainsi, aux yeux des exégètes médiévaux, Jérôme fait sans conteste partie de ces géants de la littérature patristique dont parlait Bernard de Chartres vers le milieu du XIIe siècle : « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants. Nous voyons davantage et plus loin qu'eux, non parce que notre vue est plus perçante ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque. »

[265] La liste ici proposée n'est pas exhaustive, certains inédits ayant pu échapper à nos recherches.

Pierre le Mangeur († 1179), *Historia scholastica* : *Historia Libri Danielis* : *PL* 198, 1447A-1476A
Pierre le Chantre († 1197), *Notule super Danielem* : inédit
Etienne Langton († 1228), *Postilla super Danielem* : inédit

4. XIIIe-XVe siècle

Jean de la Rochelle (?) (v. 1190/1200-1245), *In Danielem* : inédit
Albert le Grand (v. 1200-1280), *Commentarii in Librum Danielis prophetae : Opera*, t. XVIII, Paris 1890-1899, p. 447-642
Matthieu d'Aquasparta (1240-1302), *In Danielem* : inédit
Hugues de Saint-Cher († 1263), *Postilla super Danielem* : *Opera*, t. V, Lyon 1645, p. 145r-166v
Nicolas de Gorran († 1295), *In Danielem* : perdu
Nicolas de Lyre (v. 1270-1349), *Postillae litterales et morales* : *Biblia Sacra cum glossa interlineari, ordinaria, Nicolai Lyrani expositionibus...*, Venise 1588, p. 292v-331v
Jean de Murrho († 1312), *In Danielem prophetam expositio* : in Thomas d'Aquin, *Opera*, t. XXXI, Paris 1886, p. 195-281
Denys le Chartreux (1402/1403-1471), *In Danielem* : *Opera*, t. X, Monstrolii 1900, p. 3-185 (1440)

Résumé

Depuis sa publication, en 407, jusqu'à l'avènement de l'exégèse moderne, l'*In Danielem* de Jérôme n'a cessé d'être recopié, lu, exploité par les commentateurs, notamment au Moyen Age. Le phénomène est d'autant plus intéressant que cet ouvrage soutenait des thèses inexactes relatives à l'histoire de la composition du *Livre de Daniel*, thèses qui avaient été relevées et contestées par Porphyre au IIIe siècle, à qui la critique moderne a finalement donné raison. L'étude entend montrer la très riche influence de Jérôme sur le Moyen Age (jusqu'au XIIe siècle), mais également, à travers l'exemple des commentaires sur le proph7te *Daniel*, comment, au long des siècles, l'exégèse a su évoluer, sacralisant dans un premier temps l'œuvre du moine de Bethléem, puis prenant son autonomie par rapport à Jérôme et proposant des commentaires originaux.

Freiheit radikal gedacht
Liberum arbitrium, securitas und der Ursprung des Bösen bei Augustin*

von
Kathrin Bracht
(*Berlin*)

1. *Einleitung*

In der Diskussion um das Böse nimmt Augustin von Hippo eine zentrale Stellung ein. Seine eigene Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen erarbeitete er in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, dem er nach eigenen Angaben als junger Erwachsener etwa 9 Jahre angehörte[1]. Dazu führte er in den Jahren 388-391 zwei bereits bekannte Ansätze zusammen, nämlich die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens einerseits und die Bestimmung des Bösen als Beraubung des Guten (*privatio boni*) andererseits, die so genannte Privationslehre. Aus beiden Elementen gestaltete er ein Neues, Drittes, nämlich seine Lehre von der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen. Diese Entdekkung vermittelte Augustin ein neues Lebensgefühl, nämlich die Sicherheit (*securitas*) der Freiheit.

Diese Lehre Augustins hat eine enorme Wirkungsgeschichte bis in unsere Zeit entfaltet. Dabei nimmt die gegenwärtige theologische wie philosophische Forschung in der Regel jeweils nur einen Aspekt in den Blick. Entweder stellt sie die Bedeutung des Freiheitsbegriffs heraus, der über das gesamte

* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, gehalten am 4. Februar 2004 (überarbeitete Fassung).

[1] Von seinem 19. bis 28. Lebenjahr, *conf.* IV 1, 1.

Sacris Erudiri 44 (2005): 189-217 © BREPOLS PUBLISHERS

Mittelalter als Schlüsselbegriff der Theodizee fungierte[2] und sogar bis in die analytische Religionsphilosophie der Gegenwart und die sog. Free-Will-Defense ausstrahlt[3]. Oder aber sie hebt die Privationstheorie hervor, über die bis ins 17. Jh. bis zu Vertretern der altprotestantischen Orthodoxie wie Johannes Andreas Quenstedt Konsens herrschte[4]. Die Privationslehre findet sich bei Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Meister Eckhart[5] und behielt über die Reformation hinaus Bestand[6]. Erst in der Neuzeit, seit etwa 200 Jahren, hat sie eine, allerdings nahezu ebenso einhellige, Ablehnung erfahren[7].

Erst das Zusammenspiel beider Aspekte, der Willensfreiheit und der Privationstheorie, macht das geistesgeschichtlich Bedeutende an Augustins Lehre der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen aus. Um dieses Zusammenspiel zu erhellen, soll im folgenden die Entstehungsgeschichte

[2] Vgl. H. Blumenberg, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), Nikolaus von Cues. Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, Bremen 1957, 7-69, da 45.

[3] Vgl. z.B. A. Plantinga, *God, Evil, and the Metaphysics of Freedom*, in: M. M. Adams, R. M. Adams, The Problem of Evil, Oxford 1990, 83-109 (Erstveröffentlichung 1974), bes. S. 107f.; im deutschen Bereich vor wenigen Jahren A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, QD 168, Freiburg u.a. 1997.

[4] Quenstedt, *Theologia didactico-polemica* II, 48f.

[5] Vgl. z.B. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae* 14: "Wie die Heiligen und Philosophen übereinstimmend erklären – und so verhält es sich in Wahrheit –, ist das Böse nichts anderes als Beraubung oder Abfall vom Sein und Mangel, Abwesenheit oder Fehlen des Seins" (*sicut sancti et philosophi concorditer dicunt, et sic se habet veritas, malum nihil est nisi privatio sive casus ab esse et defectus, absentia sive carentia esse;* Lateinische Werke II, 335).

[6] S. z.B. *Confessio Augustana* Art. XIX.

[7] Belege bei R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin/New York 1986, 355; ders., *Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie*, in: Hermanni, Friedrich/Koslowski, Peter (Hg.), Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 15-47, da 18; vgl. auch F. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung,* Gütersloh 2002, der es unternimmt, in Auseinandersetzung mit der Augustinschen und anderen Formen der Privationstheorie eine "Positivitätstheorie des Malum" (aaO. 17) zu entwickeln.

dieser Lehre, gewissermaßen ihr "Geburtsmoment" untersucht werden. Dabei sollen auf dem Hintergrund der biographischen Gegebenheiten die systematischen Zusammenhänge und Entwicklungen nachgezeichnet werden[8]. Als Ansatzpunkt dient Augustins autobiographischer Rückblick, auf dessen Grundlage die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung präzise zu formulieren ist.

2. *Augustins Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen*

a. Der autobiographische Rückblick in *conf.* VII (396-98)

Sein Ringen um die Frage, woher das Böse stamme, schildert Augustin im 7. Buch seiner *Bekenntnisse*. Dabei blickt er mehr als ein Jahrzehnt später auf das Jahr 386 zurück, in dem er zunächst seine "intellektuelle Bekehrung" erfuhr und im Spätsommer das berühmte "Gartenerlebnis" hatte[9]. Augustin stellt in *conf.* VII seine Suche nach dem Ursprung des Bösen als eine Suche in drei Phasen dar:

[8] Damit setze ich mich vom Vorgehen der materialreichen Untersuchung Christian Schäfers ab, das ich aus methodischen Gründen für problematisch halte: DERS., *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002. In "überwiegend systematischer Darstellungsabsicht" lässt Schäfer bewusst die Frage nach Einflüssen bzw. Beeinflussung und dem biographischen Ort außer Acht (31f.; vgl. 195). So vermag er zwar anhand der Darstellung von Augustins Lehre (ebenso wie der Plotins und Dionysius') die Frage nach dem Woher des Bösen in systematisch-philosophischer Weise auszuloten, aber es ist ihm aufgrund dieser methodischen Entscheidung nicht möglich, den kreativen Anteil Augustins an der Formulierung der Lehre von der Willensfreiheit differenziert zu erfassen.

[9] R. M. PRICE, *Confessions VII: Autobiography or Apologetic?, Short Communication*, XIV Conference of Patristic Studies, Oxford 2003 (noch unveröffentlicht), betont unter Berufung auf Aug. *contra acad.* III 19, 42f. zu Recht, dass Augustin im Jahr 386 einen christlichen Platonismus vertrat. Die Kritik, die er in *conf.* VII daran äußert, ist die Kritik des reiferen Augustin zur Zeit der Abfassung der *Bekenntnisse*. Diese Stelle, so Price, ist als christliche Apologie gegen gelehrte Heiden zu werten, nicht aber als autobiographisch korrekte Information darüber, dass Augustin im Jahr 386 eine Bekehrung vom Platonismus zum Christentum erfahren habe.

1. Zunächst habe ihn die manichäische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen gereizt. Die Manichäer verstanden das Böse in dualistischer Weise als eine von zwei einander bekämpfenden, materiell gedachten Urmächten. Damit konnten sie – und gerade das gefiel Augustin daran – das Böse in der Welt erklären, ohne Gott dafür verantwortlich zu machen[10]. Der Mensch ist gewissermaßen Spielball dieser beiden Urmächte: Seine Seele sei ein Partikel der göttlichen Substanz, das in das Reich des Bösen gesendet wurde und jetzt in dieser bösen Substanz gefangen ist. Alles Böse bei den Menschen, alles Elend stamme von der bösen Urmacht her und werde von dem guten Gott bekämpft. Die Seele könne zwar durch Belehrung, Askese und gewisse Riten aus der fremden, bösen Substanz befreit werden[11]. Doch auf die *Entstehung* des Bösen kann der Mensch nach manichäischer Lehre selbst keinen Einfluss ausüben. Vielmehr findet er sich darin vor, bzw. das Böse bricht über ihn hinein. Eine solche Lehre musste ihren Anhängern ein Gefühl von existentieller Unsicherheit vermitteln.

Obwohl diese Lehre zunächst auf Augustin anziehend wirkte, hielt sie auf Dauer seinem forschenden Nachdenken nicht stand. Das lag an einer damit verbundenen internen Schwierigkeit: Wenn Gott gewissermaßen existentiell von der Masse des Bösen bedroht wäre, argumentiert Augustin, dann wäre er verletzlich und verderblich. Solches aber ist nach allgemeiner antiker Überzeugung von Gott undenkbar, denn eine Verletzlichkeit und damit Veränderlichkeit Gottes brächte das antike Weltbild ins Wanken. Diese Folgerung aus der manichäischen Lehre, die Augustin sich gezwungen sah zu ziehen, brachte für ihn eine untragbare Unsicherheit mit sich. So

[10] Ein weiterer manichäischer Inhalt, der auf Augustin anziehend wirkte, ist das Versprechen, die Diskussion der Wahrheit dem Glauben voranzusetzen, anstatt, wie die Manichäer es dem Christentum mit dem Vorwurf des Aberglaubens unterstellten, den Glauben der Vernunft voranzusetzen (*de util. cred.* 1, 2).

[11] Vgl. die ausführliche Schilderung des manichäischen Mythos bei J. van Oort, Art. *Manichäismus*, RGG[4] 5, 732-741, bes. 736-738, da weitere Literaturhinweise; vgl. auch die kurze Wiedergabe manichäischer Lehre in dem hier relevanten Zusammenhang *conf.* VII 2, 3.

sah er sich um seiner inneren Sicherheit willen gezwungen, den Manichäismus abzulehnen (*conf.* VII 3, 4)[12]. In *conf.* VII untermauert er seine Ablehnung mit dem sog. Nebridius-Argument[13]: Wenn die böse Macht Gott ohnehin nichts anhaben könne, weil er seinem Wesen nach unverderblich sei, dann sei ja der ganze Kampf Gottes für die Wahrung seiner Unversehrtheit unnötig – und damit sei zugleich der Hauptinhalt der manichäischen Lehre hinfällig, die diesen Kampf in einem detaillierten und überaus komplizierten Mythos darstellte. So bleibt Augustin die Ursache des Bösen, wie er sagt, zunächst "unklar und verworren"[14].

2. Folgerichtig machte Augustin sich auf die Suche nach einer Alternativlösung. Nach eigenem Bekunden kannte er "vom Hörensagen"[15] eine Antwort, die eine Erklärung sowohl für das böse Handeln der Menschen bot, das sog. *malum morale*, als auch davon abgeleitet für das Elend, das Menschen erfahren, das sog. *malum physicum*:[16] Es sei die freie Willensentscheidung (*liberum voluntatis arbitrium, conf.* VII 3, 5), die Ursache des bösen Handelns der Menschen sei. Das menschliche Leid erkläre sich daraus, dass Gott mit gerechtem Urteil das böse Handeln der Menschen bestraft. Seine Quelle dieser offenbar christlichen Position nennt Augustin an dieser Stelle nicht. Es ist davon auszugehen, dass er sich auf Predigten des Ambrosius bezieht, die er in Mailand hörte, wo er sich seit Herbst 384 aufhielt[17]. Vermittelt über diese Predigten hatte er, wie sich nachweisen lässt, Kenntnis der östlichen Tradition[18].

[12] *Conf.* VII 3, 4: *Itaque securus eam quaerebam et certus non esse uerum quod illi dicerent quos toto animo fugiebam* ...

[13] *Conf.* VII 2, 3: Hier nimmt Augustin nach eigener Aussage ein Argument seines engen Freundes Nebridius auf (vgl. *conf.* IV 3, 6; IX 3, 6); VII 4, 6.

[14] *Conf.* VII 3, 4; Übers. Thimme.

[15] *Conf.* VII 3, 5: *quod audiebam*.

[16] *Conf.* VII 3, 5.

[17] So zuerst P. Courcelle, *Recherches sur les "Confessions" de Saint Augustin*, Paris 1968, 99f.; vgl. auch G. Madec, *"Platonisme" et "Christianisme". Analyse du livre VII des Confessions*, in: ders., Lectures Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité 168, Paris 2001, 121-184, da 122.140.

[18] S. unten Abschnitt 2.c.i.

Die ihm aus der christlichen Tradition überkommene Antwort, dass die Ursache des Bösen in der menschlichen Willensfreiheit liegen solle, vermochte Augustin seiner Schilderung in *conf.* VII zufolge zunächst nicht einzusehen. Seine Bedenken kreisen um die Frage, woher der böse Wille in einem Geschöpf stammen soll, das von dem "überaus guten Schöpfer" geschaffen worden ist (*conf.* VII 3, 5).

3. Ruhelos suchte Augustin weiter,[19] bis er schließlich, wohl im Frühjahr 386, "einige Schriften der Platoniker" las[20], darunter auch Schriften Plotins, die der später zum Christentum bekehrte Rhetor Marius Victorinus[21] ins Lateinische übersetzt hatte[22]. Da Augustin an keiner Stelle Plotin explizit zitiert, ist die Frage, welche Plotinschen Texte er gelesen hat, in der Forschung umstritten und muss wohl letztlich offenbleiben[23]. Der Ertrag dieser Lektüre besteht für Augustin darin, dass das Böse – im Gegensatz zur Auffassung des Manichäismus – *keine* Substanz sei[24].

Augustins Schilderung in *conf.* VII zeigt, dass er, nachdem er das manichäische Erklärungsmodell als gescheitert erkannt hatte, zwei positive Impulse als prägend für seine Antwort

[19] *Conf.* VII 5, 7 ; 7, 11.

[20] *Conf.* VII 9, 13.

[21] Vgl. *conf.* VIII 3, 2.

[22] E. MÜHLENBERG, *Dogma und Lehre im Abendland*, HDThG I, 1988, 406-566, da 413-415 betont die wichtige Rolle, die die platonisierenden, ja neuplatonisch geprägten Predigten des Ambrosius für Augustins Bereitschaft zur Aufnahme neuplatonischen Gedankenguts hatten. – Zur Frage, wer Augustin die Kenntnis der platonischen Schriften vermittelte, vgl. die umfangreiche Darstellung und Diskussion der Forschungsmeinungen bei MADEC, *Platonisme*, 149-151. Nach dem gängigen Forschungsstand ist jedoch nur auszumachen, dass es sich um einen Nicht-Christen handelte, s. MADEC, *Platonisme*, 149f. und jüngst S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, 123-126, bes. 125.

[23] So resignierend, aber wohl realistisch MADEC, *Platonisme*, 130 ; 153 ; vgl. aber die gute Übersicht über die Forschungslage aaO. 152f. Auch O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 61-72 behandelt die Frage eingehend mit gleichem Ergebnis.

[24] Denn wenn es eine Substanz wäre, wäre es gut, s. *conf.* VII 12, 18 : ... *malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.*

auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen ansah, nämlich zum einen die neuplatonische Bestimmung des Bösen und zum anderen die christliche Lehre von der Willensfreiheit. Beide Impulse zusammen führen Augustin nach seiner Schilderung in *conf.* VII zu einer Lösung des Problems *Unde malum?*, nämlich zu der Bestimmung, dass Sünde in der Verkehrtheit des Willens bestehe (*peruersitas voluntatis; conf.* VII 16, 22).

Im Folgenden sollen diese beiden Impulse exemplarisch beleuchtet werden. Die Methodik der Untersuchung folgt dabei der logischen Reihenfolge der Fragen, die sowohl Plotin als auch Augustin aufgestellt haben[25]. Auch wenn das Frageinteresse auf die Herkunft des Bösen zielt, hat doch die Frage nach seiner Natur bzw. Wesensart (ἡ κακοῦ φύσις Plot. *Enn. I* 8, 1) Priorität, also: *Quid sit malum?* vor *Unde malum?* Denn aus der Bestimmung dessen, was das Böse ist, ergibt sich die Erkenntnis, woher es stammt. Dabei soll jeweils in einem ersten Schritt exemplarisch anhand einer ausgewählten Schrift der philosophische bzw. theologische Impuls dargestellt werden, um dann in einem zweiten Schritt seine Aufnahme durch Augustin in der Entstehungszeit seiner Lehre von der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen zu untersuchen.

Die Auswahl der Texte erfolgt nach dem Kriterium ihrer thematisch-inhaltlichen Vergleichbarkeit: Wie Augustins eigene Schilderung in den *Bekenntnissen* zeigt, ist für ihn die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufs engste mit der Auseinandersetzung mit der dualistischen Weltsicht verbunden, die die Manichäer vertraten. Dabei ist Augustin kein Sonderfall; vielmehr ist die Auseinandersetzung mit dualistischen Strömungen dieser und anderer Art im 3. und 4. Jh. allgemein von aktueller Relevanz. Dabei spielt die Frage nach der Herkunft des Bösen immer, wie auch bei Augustin, eine zentrale Rolle, denn wenn sie nicht auf dualistischem Wege beantwor-

[25] In seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern behauptet Augustin mit großer Vehemenz: "Wessen Fragestellung ist angemessener? Etwa die derjenigen, die fragen, woher etwas ist, von dem sie nicht wissen, was es ist, oder die Fragestellung von jenem, der meint, zuerst sei zu fragen, was etwas ist, damit nicht – was absurd ist – nach dem Ursprung einer unbekannten Sache gefragt wird?" (*mor.* II, 2, 2). Vgl. Plot. *Enn. I* 8, 1.

tet werden kann, muss sie auf andere Art und Weise geklärt werden. Ein anschauliches Beispiel, wie diese Auseinandersetzung auf christlicher Seite geführt wurde, bietet Methodius von Olympus, ein Vertreter der östlichen christlichen Tradition, die Augustin über die Vermittlung der Predigten des Ambrosius kannte. Methodius setzt sich in seiner Schrift *De autexusio* mit Dualisten wahrscheinlich mittelplatonischer Provenienz auseinander. Als ein Beispiel aus der philosophischen Diskussion ist Plotins Abhandlung Πόθεν τὰ κακά (*Enn. I* 8) zu nennen. Bei diesem Text steht das Bestreben im Hintergrund, einen Dualismus von Göttlichem und Bösem zu vermeiden, wie er in der zeitgenössischen Philosophie beispielsweise von dem Platoniker Numenius vertreten wurde[26]. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Plotins Abhandlung über das Böse zu den neuplatonischen Texten zählt, die Augustin gelesen hat[27].

Diese Prämissen bestimmen das Vorgehen der folgenden Untersuchung: Unter der Frage *Quid sit malum?* (2.b) soll zunächst die neuplatonische Antwort anhand von Plotins Abhandlung Πόθεν τὰ κακά (*Enn.* I 8) dargestellt (2.b.i) und dann die Aufnahme dessen bei Augustin anhand des zweiten Buches seiner Schrift *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo* aufgezeigt werden (2.b.ii). Unter der Frage *Unde malum?* (2.c) ist wiederum zunächst der Hintergrund Augustins zu beleuchten, nämlich die ihm überkommene christliche Lehre von der Willensfreiheit anhand von Methodius, *De autexusio* (2.c.i), um dann nach der Aufnahme dieser Tradition bei Augustin in seinem großen Werk zu dem Thema, *De libero arbitrio,* zu fragen (2.c.ii). Schließlich (2.d) soll der Ertrag ermittelt werden, den Augustin aus der Zusammenfügung der beiden Impulse für seine persönliche Frömmigkeit und für die Geistesgeschichte gezogen hat, bevor die Untersuchung mit einem kurzen Ausblick (3) schließt.

[26] Vgl. J. Opsomer, C. Steel, *Evil Without a Cause: Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in: Th. Fuhrer, M. Erler (Hg.), Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier, Stuttgart 1999, 229-260, da 243f.

[27] Vgl. du Roy, *L'Intelligence*, 69f.

b. Quid sit malum?

(i) Die neuplatonische Antwort: *Privatio boni* (nach Plotin, *Enn. I* 8)

In seiner Abhandlung Πόθεν τὰ κακά (*Enn. I* 8) bietet Plotin eine kosmologische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Er setzt bei der zunächst dualistisch klingenden Feststellung an, dass das Böse der Gegensatz des Guten ist. Alles Seiende ist aber gut. Folglich gehört das Böse – und hier sprengt Plotin sogleich den vermeintlichen Dualismus auf – nicht zum Seienden, sondern zum Nichtseienden. Insofern kann er das Böse als "Beraubung" des Guten bezeichnen (*Enn. I* 8, 1: στέρησις; lat. *privatio*). Weil "nichtseiend" für ihn nicht "schlechthin nicht existierend" bedeutet, sondern nur "vom Seienden unterschieden", kann er die ungestaltete Materie als das Nichtseiende verstehen. Die Unterschiedenheit vom Seienden bzw. Guten kommt in verschiedenen Graden oder Stufen vor, d.h. etwas kann mehr oder weniger gut sein und somit auch mehr oder weniger sein (*Enn. I* 8, 3). Diese Stufung des Seienden ist durch die Selbstentfaltung des Einen und Guten bedingt, durch die nach Plotin die Welt entsteht. Je mehr das eine Gute sich in Vielheit und Andersheit entfaltet, desto weniger wirkt das ursprüngliche – gute – Prinzip fort[28]. Dort, wo die Entfaltung des ursprünglichen Guten an ihr Extrem gelangt ist und seine Wirksamkeit aufhört, steht die Materie. Weil sie dem Guten am fernsten ist, ist sie völlig gestalt- und maßlos und völlig des Guten beraubt. So antwortet Plotin auf die Frage *Quid sit malum?:* Die Materie, denn sie ist das erste und das an sich Böse (*Enn. I* 8, 3). Dabei hält er einerseits fest, dass die Materie kein Sein hat (οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη; *Enn. I* 8, 5), denn das ist die Konsequenz der Gleichung "böse = des Guten beraubt sein = des Seins beraubt sein". Andererseits spricht er aber von der Materie als der "Substanz des Bösen" (οὐσία κακοῦ; *Enn. I* 8, 3). Trotz seiner Privationslehre hat das Böse

[28] Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz,* PhA 49, Frankfurt/Main 1980, 33f.

bei Plotin doch einen zumindest quasi-substantiellen Charakter[29].

Aus dieser Antwort ergibt sich notwendigerweise Plotins Antwort auf die Frage *Unde malum?*, nämlich dass das Böse aus der (ungestalteten) Materie stamme. Plotin betont im Unterschied zu der oben einmal erwähnten christlichen Position, die Augustin überkommen ist, dass der Mensch *nicht* Ursprung des Bösen sei, indem er aus sich selbst heraus böse wäre. Vielmehr bestehe das Böse bereits *vor* uns (*Enn. I* 8, 5). Alles Böse folge aus der Materie, die das "erste Böse" sei. Als das "zweite Böse" (δεύτερον κακόν) bezeichnet Plotin die Körper, soweit ihr Wesen an der Materie teilhat. Sie entziehen sich dem wahren Sein, weil sie veränderlich (ἀεὶ ῥέοντα) und vergänglich (ἐστέρηται ζωῆς) sind (*Enn. I* 8, 4). Gleiches gilt für die Seele in all ihren Seelenteilen: Schon das bloße Hinblicken auf die ungestaltete Materie reicht aus, die Seele mit ebensolchem Ungestaltetsein zu erfüllen, so wie jemand Dunkelheit sieht und sogleich selbst im Dunklen steht (*Enn. I* 8, 4).

Festzuhalten ist bei Plotin, dass er in einer Linie mit der mittelplatonischen und der manichäischen Lehre einen kosmologischen Lösungsansatz für die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen verfolgt. Gleichwohl gelingt es ihm, im Rahmen seiner Emanationslehre Identität und Differenz des einen Guten gleichermaßen zu beschreiben, indem er den Dualismus durch seine logische Bestimmung des Bösen als *privatio boni*, d.h. als Beraubung des Guten aufsprengt.

(ii) Augustins Aufnahme der Plotinschen Privationstheorie (*mor.* II, 1-7)

Augustin setzt den Impuls der neuplatonischen Schriften, nämlich die Privationstheorie, in seiner Antwort auf die Frage *Quid sit malum?* um. Den Ertrag, den die Lektüre der neuplatonischen Schriften für sein Denken hatte, wertet er in den *Bekenntnissen* präzise aus:[30] Sie führt ihn zu der Erkenntnis, dass

[29] Vgl. Hermanni, *Das Böse*, 41-44.

[30] *Conf.* VII 9, 13 - 13, 19, zur Frage nach dem Wesen des Bösen bes. 12, 18f.

das Böse nichts Wesenhaftes (*substantia*) sei, denn es gebe keine Substanz, die Gott nicht schuf. Gott schuf aber alles Gute. Wäre das Böse Substanz, wäre es gut – folglich ist es keine Substanz (*conf.* VII 12, 18)[31].

Was Augustin in *conf.* VII rückblickend nur skizzenhaft darlegt, entwickelt er erstmals ausführlich im zweiten Buch seiner Schrift *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum,* mit der er sich im Jahr 388/9 gegen die Manichäer wendet[32]. Bevor Augustin die Lebensführung der Manichäer diskutiert, wie es der Titel der Schrift ankündigt, schickt er eine Klärung der philosophischen Grundlagen voraus (*mor.* II, 1, 1 - 7, 10), die an dieser Stelle relevant ist. In seiner Argumentation schließt Augustin bei dem an, worüber in der Spätantike Konsens bestand, d.h. an Punkten, an denen er sich in Übereinstimmung auch mit den Manichäern wusste[33]. Von dieser gemeinsamen Basis aus widerlegt er dann ihre Position. In drei Gedankengängen bestimmt Augustin das Böse (*malum*) jeweils auf diese Weise:

(a) Zwar bestimmt er mit den Manichäern das Böse zunächst als das, was gegen die Natur ist (*contra naturam*). Dann aber führt er die Argumentation folgendermaßen weiter: Weil die Natur dasjenige ist, was Sein verleiht (auch als *essentia*

[31] *Conf.* VII 12, 18: ... *malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.*

[32] Insofern markiert diese Schrift eine bedeutsame Station in Augustins Werk – um so erstaunlicher ist es, dass das wichtige zweite Buch bisher in deutscher Übersetzung nur in Auszügen vorlag (*mor.* II, 1, 1 - 7, 10, in: HERMANNI, *Das Böse*, 57-62). Erst vor kurzem ist eine zweisprachige Ausgabe erschienen (Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, kommentiert und hg. v. Elke RUTZENHÖFER, *Augustinus Opera – Werke* Bd. 25, Paderborn u.a. 2004).

[33] Als "Hörer" wusste Augustin nicht allzu viel vom Manichäismus (als Bischof lernte er in späteren Jahren noch Vieles dazu), kannte aber doch die Hauptpfeiler der Lehre, vor allem bezüglich des Ursprungs und Wesens des Bösen; s. J. K. COYLE, *What Did Augustin Know about Manichaeism When He Wrote His Two Treatises De moribus?,* in: J. VAN OORT et al. (Hg.), Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht-Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS), NHS XLIX, Leiden u.a. 2001, 43-56, bes. 53-55.

bezeichnet), bedeutet böse bzw. gegen die Natur sein, von der Natur bzw. *essentia* abzufallen und *danach zu streben, nicht zu sein* (*mor*. II, 2, 2). Er bestimmt das Böse also in Aufnahme des Plotinschen Gedankens als Streben zum Nichtsein. Damit ist seine Bestimmung der manichäischen diametral entgegengesetzt, die das Böse ja als Substanz und damit als Seiendes ansah.

(b) Zum zweiten bestimmt Augustin das Böse zwar mit den Manichäern als das, was schadet (*quod nocet*). Dann aber argumentiert er gegen die Manichäer weiter: Was einer Sache schadet, beraubt die Sache, der es schadet, eines Guten (*mor*. II, 3, 5). Bösesein bedeutet also *Beraubung eines Guten*[34]. Mit dem lateinischen Begriff *privatio* nimmt er den Plotinschen Begriff der στέρησις auf und wendet ihn gegen die Manichäer, indem er das Böse nur mit einem negierenden Begriff ("Beraubung") bezeichnet, statt ihm wie jene positiv ein eigenes Sein zuzuschreiben.

(c) Zum dritten schließlich bestimmt Augustin das Böse zwar mit den Manichäern als *Verderbnis* (*corruptio*). Aber in seiner weiteren Argumentation wendet er diesen Gedanken gegen sie, indem er zeigt: Was verdorben wird, wird seiner Integrität und Unverderbtheit beraubt. Infolgedessen *muss* die Sache, die verdorben wird, zuvor an der Unverderbtheit, somit an dem Guten teilgehabt haben. "Verderbnis gibt es nicht für sich, sondern nur in einer anderen Substanz, die sie verdirbt" (*mor*. II, 5, 7). Damit bringt er gegen die Manichäer einen weiteren Aspekt des Bösen ein: Es hat parasitären Charakter[35], denn wie ein Parasit kommt es nur an einer anderen Substanz vor, und dann auch nur im Sinne der Minderung, des Mangels an Gutem. Niemals aber kommt das Böse für sich vor, folglich hat es kein eigenständiges Sein.

Von dieser neuplatonisch geprägten Bestimmung des Bösen herkommend – Streben zum Nichtsein, Privation und parasitärer Charakter – sieht Augustin *alles* Seiende als solches als gut an[36]. Auf diese Weise gelingt ihm die Abgrenzung von

[34] Vgl. Aug. *de div. quaest*. 6.

[35] Vgl. Hermanni, *Das Böse*, 41-44.

[36] Damit ist seine Argumentationsrichtung übrigens der Plotins entgegengesetzt: Plotin geht von dem einen guten Sein aus und gelangt auf die-

den Manichäern, die prinzipiell zwei Arten von Seiendem kannten und dem Bösen gleichrangig wie dem Guten ein substanzielles Sein zusprachen.

Weiterer Aussagen darüber, was das Böse sei, enthält Augustin sich. Anders als Plotin, der dem Bösen dann doch einen zumindest quasi-substanziellen Charakter in Form der ungeordneten Materie zuschreibt, sucht er *nicht* nach einer wie auch immer gearteten Bestimmung des Bösen, die sein "Streben zum Nichtsein" positiv fassen könnte. Zwar sympathisiert er mit der neuplatonischen Philosophie – er erprobte nach seinem eigenen Bekunden in den *Bekenntnissen* sogar den stufenweisen Aufstieg durch die Seinsstufen bis zur Schau Gottes, der für die neuplatonische Philosophie so typisch ist[37] –, aber er übernimmt keineswegs das gesamte System der Welterklärung. Vielmehr schneidet er ganz isoliert die Bestimmung des Bösen als *privatio boni* aus ihrem weltanschaulichen Kontext heraus. Dadurch formalisiert er den Gedanken, der bei Plotin inhaltlich gefüllt ist. Durch diese Formalisierung, die in gewisser Weise eine inhaltliche Entleerung bedeutet, macht er ihn für sich kompatibel und kann ihn so für seine eigene Argumentation gegen die Manichäer nutzen. Dabei hält er stets seine negative Formulierung aufrecht, nicht zuletzt in der Zusammenfassung seiner Entfaltung der Privationstheorie in *mor.* II, 7, 10: "Alles, was ist, ist, insofern es ist, aus Gott, insofern es aber von der *essentia* abfällt, ist es nicht aus Gott."

Auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen, bei der er in seiner Widerlegung der Manichäer ansetzte, bleibt Augustin

sem Wege zur Bestimmung des Bösen als Nichtsein. Augustin hingegen geht von der Bestimmung des Bösen als *privatio boni* bzw. als Streben zum Nichtsein aus und bestimmt auf dieser Grundlage *alles* Seiende als gut. Dass Augustin jedoch im Sinne des Erkenntnisweges sein Verständnis des Seienden aus der Privationslehre gewönne, wie ich Hermanni, *Das Böse*, 45f. verstehe, lässt sich m.E. nicht nachweisen. Insofern ist die Privationslehre zwar in logischer, nicht aber in chronologischer Hinsicht als "Basis der Ontotheologie Augustins" (aaO. 45) zu bezeichnen.

[37] *Conf.* VII 17, 23f.: Er gelangt dazu, Gott in einem kurzen Augenblick zu schauen, doch ist diese Schau nicht von Dauer. Später erweist sich ihm Christus als der einzige Weg zu Gott (18, 24). Die privative Bestimmung des Bösen behält Augustin aber bei.

also an dieser Stelle dem Leser eine positive Antwort schuldig. Auch nachdem er die Frage *Quid sit malum?* durch Aufnahme der Plotinschen Privationslehre beantwortet hat, ist die Frage *Unde malum?* immer noch offen. Zwar hat Augustin nun den Manichäismus – und ähnliche dualistische Lehren – widerlegt. Doch er befindet sich nun umso mehr in der Aporie, denn aus dieser schlechthin negativen Bestimmung des Bösen ergibt sich keineswegs logischerweise der Ursprung des Bösen – anders, als Augustin es selbst gehofft hat.

c. Unde malum?

(i) Eine vor-augustinische, christliche Antwort: *Ex libero arbitrio*

An dieser Stelle kommt nun der zweite Impuls zum Tragen, nämlich der, den Augustin aus der christlichen Tradition empfängt: Der Ursprung des Bösen liege in der Willensfreiheit des Menschen. Nachdem Augustin die Vorstellung abgelegt hat, dass das Böse eine Substanz sei, hat er den Blick frei, um das Böse als einen menschlichen Akt, eine Handlung zu sehen.

Dieses Verständnis des Bösen gewinnt Augustin, wie er in *conf.* VII 3, 5 schildert, aus christlicher Tradition, die ihm überkommen ist. Wie bei Augustins Antwort auf die Frage *Quid sit malum?* soll auch an dieser Stelle zunächst der Hintergrund dieser Angabe beleuchtet werden. Er ist bei Vertretern der östlichen Theologie zu suchen, deren Lehre unübersehbare, geradezu frappierende sachliche und terminologische Parallelen zu der Lehre aufweist, die Augustin in diesem Abschnitt der *Bekenntnisse* wiedergibt[38]. Exemplarisch soll hier die Schrift *De autexusio* des Methodius von Olympus (vor

[38] Die freie Willensentscheidung als Ursprung des Bösen: Aug. *conf.* VII 3, 5 (*liberum voluntatis arbitrium*); vgl. z.B. Meth. *aut.* XIII, 5 (προαίρεσις), *aut.* XVII, 1f. (αὐτεξούσιον); Bas. *hex.* II 5 (ἐκ τῶν προαιρετικῶν ἀποπτωμάτων); Gr. Nyss. *or. catech.* V, 11f. (προαίρεσις αὐτεξουσιότης), VIII, 3 (αὐτεξούσιον). – Gottes gerechtes Urteil bzw. Strafe als Ursache unseres Leidens: Aug. *conf.* VII 3, 5; vgl. z.B. Meth. *aut.* XVIII, 7, *res.* I, 38, 1 (Strafe Gottes für die Sünde ist die Sterblichkeit des Menschen);

311) herangezogen werden. Augustin kannte die östliche Theologie vermittelt durch die Predigten des Ambrosius, die er in Mailand hörte. Ambrosius benutzte nachgewiesenermaßen für seine Homilien griechische Quellen, allerdings ohne Namensnennung[39]. Möglicherweise kannte er Methodius selbst, sicherlich aber die Autoren, die in methodianischer Tradition stehen wie Gregor von Nyssa und Basilius der Große[40].

Methodius setzt sich in seiner Schrift *De autexusio* wie Augustin und Plotin mit einer dualistischen Erklärung des Ursprungs des Bösen auseinander. In der gegenwärtigen Methodiusforschung wird aufgrund dieser inhaltlichen Vergleichbarkeit sogar vermutet, dass er dabei konkret auf den Manichäismus Bezug nehme, doch handelt es sich mit weit größerer Wahrscheinlichkeit bei den beiden Meinungen, mit denen

Gr. Nyss. *or. catech.* VIII, 19 (alle Arten des Übels, insbesondere die Sterblichkeit als Folge des Sündenfalls); weitere Belegstellen bei J. A. FISCHER, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 1, München 1954, 81-103. – Auch der Teufel wird durch seine freie Willensentscheidung böse: Aug. *conf.* VII 3, 5; Meth. *aut.* XVIII, 10f., *res.* I, 37, 4 (!); Gr. Nyss. *or. catech.* VI, 7.

[39] S. MÜHLENBERG, *Dogma und Lehre*, 407.

[40] Vgl. z.B. in *Exam.* I 8, 31 eine Paraphrase aus Basilius dem Großen, in der das Böse als "Abirrung des Geistes und der Vernunft vom Pfad der Tugend" bestimmt wird (nach MÜHLENBERG, *Dogma und Lehre*, 414), DU ROY, *L'intelligence*, 58 Anm. 1 vermutet Origenes als Quelle des Ambrosius und nennt Or. *in Mt.* X, 11 (προαίρεσις ἑκούσιος) und *Cels.* IV, 66 (τὸ ἑκάστου ἡγεμονικόν als Ursprung des Schlechten), ohne allerdings nachzuweisen, dass Ambrosius diese Stellen kannte. – Den Begriff *liberum arbitrium* verwendet Ambrosius jedoch nicht (MADEC, *Platonisme*, 141; vgl. DERS., *Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu*, in: DERS., Lectures Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité 168, Paris 2001, 241-255 [zuerst veröffentlicht in: *Liberté chrétienne et libre arbitre, Textes de l'enseignement du troisieème cycle des facultés romandes de théologie*, organisé par Guy Bedouelle et Olivier Fatio, Éditions universitaires, Fribourg 1994, 31-45], da 254f.) oder nur ganz selten (U. FAUST, *Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand*, SPS 3, Salzburg/München 1983, 130), so dass hier nach einer anderen Quelle für die Herkunft dieses Begriffs bei Augustin zu suchen ist. Stattdessen bringt Ambrosius die Willensfreiheit durch den Gegensatz *voluntas – necessitas* zum Ausdruck, s. aaO. 131, ebd. Anm. 14 (*118 Ps* 313, 21f.: *plurimum enim refert, utrum ex voluntate quid facias an ex necessitate*), sowie 141.

Methodius sich auseinandersetzt, um ein mittelplatonisches und ein origenistisches Erklärungsmodell[41]. An dieser Schrift ist gewissermaßen in Reinform die traditionelle Lehre der Willensfreiheit zu erkennen, die Augustin überliefert war,[42] denn es kann als sicher gelten, dass Methodius keine Kenntnis der Plotinschen Schriften hatte[43] und folglich auch die Plotinsche Privationstheorie nicht kannte.

Die beiden Andersgläubigen, mit denen sich der rechtgläubige Gesprächspartner in der Schrift *De autexusio* auseinander-

[41] Die Vermutung, es gehe Methodius um den Kampf gegen den Manichäismus, stellt A. VICIANO, Rez. zu Katharina BRACHT, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus* (STAC 2), Tübingen 1999, in: JAC 44, 2001, 214 auf. Allerdings lässt sie sich m.E. nicht erhärten, denn dagegen fällt Methodius' auffällige Verwendung typisch mittelplatonischer Terminologie schwer ins Gewicht. Sie legt nahe, dass Methodius in dem ersten Andersgläubigen einen mittelplatonisch geprägten Gegner vor Augen hat, wie ich meine, in der von Viciano rezensierten Arbeit nachgewiesen zu haben (aaO. 47-58); der zweite Heterodoxe vertritt einen populären Origenismus (aaO. 59-72).

[42] Vgl. auch Origenes, *princ.* I praef. 5, der die Lehre vom *liberum arbitrium,* aufgrund dessen es in der Macht des Menschen steht, gut oder böse zu handeln, als einen fest definierten Bestandteil der kirchlichen Lehre angibt.

[43] Methodius starb im Jahr 311 in der letzten Christenverfolgung, d.h. ca. 40 Jahre nach Plotin. *Enn. I* 8 ist eine der letzen Abhandlungen Plotins (51). In den vergleichsweise wenigen Jahren, die zwischen der Abfassung der beiden Schriften Plot. *Enn. I* 8 und Meth. *aut.* liegen, hat die Kenntnis des Neuplatonismus wohl noch nicht ihren Weg in die christlichen Gemeinden des kleinasiatischen Lykien gefunden. Jedenfalls findet sich in den Schriften des Methodius kein neuplatonisches Gedankengut. – Obwohl die Privationstheorie Origenes und Gregor von Nyssa bekannt war, ließen sie doch anders als Augustin die beiden Aspekte Privationstheorie und Willensfreiheit weitgehend unverbunden nebeneinander stehen; zu Origenes s. z.B. *princ.* III, 1 Willensfreiheit, *princ.* II 9, 2 Privationslehre; zu Gregor von Nyssa, der einerseits in seiner Lehre vom Ursprung des Bösen deutlich abhängig von Methodius ist [vgl. R. J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa* [SVigChr 30], Leiden u.a. 1995, 292-301], andererseits aber, knapp 80 Jahre nach Methodius gestorben, bereits die Privationstheorie kennt, s. z.B. *or. catech.* V, 11; VII, 3; VIII, 15). Gregor kennt neben der Willensfreiheit zwei weitere Faktoren, die den Ursprung des Bösen im Menschen ermöglichen, nämlich sein Geschaffensein und damit sein stetiges Sich-Verändern sowie seine Leiblichkeit (vgl. KEES, *Lehre*, 128-136).

setzt, verfolgen, indem sie eine dualistische Auffassung vertreten, ähnlich wie der Manichäismus und der Neuplatonismus einen kosmologischen Lösungsansatz. Sie wollen die Frage nach dem Ursprung des Bösen durch die Annahme erklären, dass schon vor Gottes Schöpfungsakt die Materie neben Gott bestanden habe, aus der das Böse hervorgegangen sei. Folglich habe das Böse seinen Ursprung nicht in Gott, sondern in der Materie als der Grundmasse, aus der der Kosmos gebildet wurde. Innerhalb dieser gemeinsamen grundlegend dualistischen Theorie unterscheiden sich die beiden nur in einer Detailfrage, nämlich ob die Materie zunächst gewissermaßen als reine Substanz qualitätslos und völlig ungeordnet dahintrieb (so die mittelplatonisch geprägte Antwort des ersten Heterodoxen; vgl. *aut.* III, 9), oder ob sie bereits von Anfang an die Qualität des Bösen aufwies (so der zweite Heterodoxe als Vertreter eines populären Origenismus; vgl. *aut.* IX, 2f.).

Methodius setzt diesem kosmologischen Erklärungsmodell einen völlig anderen Lösungsansatz entgegen, indem er konsequent anthropologisch und d.h. ethisch argumentiert. Damit nimmt das Nachdenken über den Ursprung des Bösen eine völlig neue Richtung. Er bestimmt das Böse weder als Substanz (wie der Mittelplatoniker), noch als Qualität (wie der Origenist), sondern als Handlung des Menschen (ἐνέργεια, *aut.* VIII, 6). Damit engt er den Begriff des Bösen auf das *malum morale* ein, wie es in seiner Nachfolge auch Gregor von Nyssa[44] tut. Der Mensch handelt böse, wenn er Gott nicht gehorcht. Methodius beantwortet die Frage *Quid sit malum?* also mit der These, dass das Böse im Ungehorsam des Menschen gegenüber Gott bestehe (*aut.* XVIII, 8f.; f. 26v-27r; vgl. *aut.* XVII, 2)[45]. Damit ist zugleich seine Antwort auf die Frage *Unde malum?* gegeben: Das Böse stammt weder aus einer Gott entgegengesetzten Macht, noch aus Gott selbst, sondern prinzipiell aus dem Menschen, und zwar aus seiner

[44] *Or. catech.* V, 11: "Denn man kann sich das Dasein der Bosheit nicht anders vorstellen denn als Fehlen der Tugend".

[45] Die Folio-Angaben beziehen sich auf die Handschrift Q.I. 265 der Russischen Nationalbibliothek St. Petersburg.

freien Entscheidung (τὸ αὐτεξούσιον; *aut.* XVI, 2-XVII, 2). Methodius macht diese Erklärung mit einer ausgefeilten, stark stoisch geprägten Handlungstheorie plausibel[46]. Das *malum physicum,* also menschliches Leid, insbesondere den leiblichen Tod, erklärt Methodius ganz wie Augustin es als die ihm überkommene Meinung wiedergibt, nämlich als Strafe Gottes für den Ungehorsam[47].

Doch dem kritisch Fragenden ist die letztgültige Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen damit noch nicht gegeben. Vielmehr schließt sich an dieser Stelle die Frage an, woher der Ungehorsam seinerseits stamme (*aut.* XVII, 3, vgl. *conf.* VII 3, 5). Methodius greift wie die Augustin bekannte christliche Position auf die göttliche Offenbarung in der Bibel zurück, nämlich die Geschichte vom Sündenfall. Er verweist auf die Schlange, von der der Mensch den Ungehorsam *gelernt* habe (vgl. Gen 3, 1-5 in Verbindung mit Jer 13, 23; *aut.* XVII, 3-XVIII, 12; f. 24v-27v; vgl. *conf.* VII 3, 5), denn sie habe ihm eine Alternative zu Gottes Gebot vor Augen geführt (*aut.* XVII, 3-XVIII, 12; f. 24v-27v) und insofern die Wahl zwischen gut und böse ermöglicht[48]. Die Schlange gilt

[46] S. dazu Bracht, *Vollkommenheit*, 72-121.

[47] Meth. *aut.* XVIII, 7; f. 26v; *res.* I, 38, 1-2.5; vgl. Aug. *conf.* VII 3, 5; *lib. arb.* I 1, 1.

[48] In dieser Auslegung macht die Sündenfallerzählung deutlich, dass die Entscheidungsfreiheit nur dann wirksam werden kann, wenn dem Menschen zwei Wahlmöglichkeiten vor Augen stehen. Dabei ist die Handlung, die der freie Wille bei seiner bösen Entscheidung wählt, nicht etwa an sich böse, sondern insofern, als sie gegen Gottes Willen ist; s. Meth. *aut.* XVIII, 9; f. 26v-27r in Anspielung auf Num 14, bes. VV. 2-4.27-45: Als Gott den Israeliten befahl, in das Land Kanaan einzuziehen, weigerten sie sich. Als Gott ihnen daraufhin als Strafe für ihr Verhalten für 40 Jahre den Einzug verbot, überkam die Israeliten eine späte Reue, und sie machten nun doch Anstalten, nach Kanaan einzuziehen. Dabei missachteten sie erneut Gottes Gebot, das jetzt genau gegenteilig zu seinem ersten Gebot lautete. Deshalb sind beide Handlungen, sowohl das Nicht-Einziehen als auch der Einzug in das Gelobte Land, böse, weil sie beide Male Gottes Gebot widersprechen (*aut.* XVIII, 9; f. 27r: "Wenn auch diese [Handlungen] von Natur her gewiss nicht böse sind, [so doch] aufgrund dessen, dass Gott nicht will, dass sie geschehen."). Die Handlung des Einzugs trägt keinen Wert in sich selbst.

als äußere Ursache, als *causa externa*, die den Menschen das Böse gewissermaßen lehrte[49].

Methodius' Erklärung für das böse Handeln der Menschen bietet eine echte Alternative zu den dualistischen Lösungsansätzen seiner Zeit. An diesem Beispiel wird deutlich, mit welcher Argumentation die Augustin überkommene christliche Lehre von der Willensfreiheit zur Auseinandersetzung mit einer dualistischen Erklärung der Frage nach dem Ursprung des Bösen eingesetzt werden konnte. Augustin stand einer solchen Erklärung sehr positiv gegenüber, denn er schreibt in den *Bekenntnissen:* "dass ich einen Willen hatte, wusste ich so gewiss, wie dass ich lebte"[50]. Auch dass in diesem Willen die Ursache seiner Sünde, d.h. seines *malum morale,* liegen müsse, ist ihm einleuchtend. Dennoch ist für ihn damit noch keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Ungehorsams gegeben. Er insistiert nämlich auf der Frage: "Woher kommt es denn, dass ich Böses will und Gutes nicht will?"[51]

(ii) Augustins Aufnahme der Lehre von der Willensfreiheit christlicher Provenienz (*lib. arb.* I und II)

Augustin nimmt die Lehre von der Willensfreiheit als Impuls der christlichen Tradition auf, um seine eigene Antwort auf die Frage *Unde malum?* zu finden, die, wie oben gezeigt, nach seiner Abkehr vom Manichäismus völlig offen war. Eine eigene Lehre vom freien Willen entwickelt Augustin erstmals im ersten Buch der Schrift *De libero arbitrio,* das er zeitnah zu *De moribus Manichaeorum* im Jahr 388 verfasste[52]. Er

[49] Wie der Teufel seinerseits zum Ungehorsam Gott gegenüber gekommen ist, bleibt offen. Methodius macht erneut die Willensfreiheit stark und hält fest, dass der Teufel sich wie der Mensch für die von ihm getroffene freie Willensentscheidung verantworten muss.

[50] *Conf.* VII 3, 5.

[51] *Unde igitur mihi male uelle et bene nolle? Conf.* VII 3, 5.

[52] Zur Diskussion der Datierungsfragen vgl. E. Rutzenhöfer, *Einleitung,* in: Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, kommentiert und hg. v. Elke Rutzenhöfer, *Augustinus Opera – Werke* Bd. 25,

zeigt, dass die böse Handlung aus der freien Willensentscheidung (*ex libero voluntatis arbitrio*; *lib. arb.* I 16, 35) kommt. Wie mit *De moribus Manichaeorum* verfolgt er auch mit *De libero arbitrio* die Absicht, den Manichäismus zu widerlegen[53].

In diesem ersten der drei Bücher *Über den freien Willen* wird die Plotinsche Privationstheorie noch nicht explizit genannt. Doch es deutet sich bereits an, wie Augustin die christliche Tradition der Willensfreiheit durch Hinzunahme der Privationstheorie adaptiert[54]. Augustin beginnt die Diskussion mit der Frage, ob der Mensch das Böse *lerne*, und wenn ja, von wem dann eigentlich (*lib. arb.* I 2, 4). Diese Frage ist auch in der christlichen Tradition zentral, die Augustin überkommen ist, wie das Beispiel des Methodius zeigt (vgl. *aut.* XVII, 4)[55]. Doch Augustin entscheidet anders als Methodius. Wie oben dargestellt, geht dieser von der Lernbarkeit des Bösen aus, da der Teufel dem Menschen eine Alternative zur göttlichen Lehre zeige, wodurch die Willensfreiheit erst in Kraft gesetzt werde[56]. Augustin hingegen weist den Gedanken, das Böse sei lernbar, vehement, geradezu schroff ab. Er fährt seinen Gesprächspartner Euodius an: "Hör auf, nach einem bösen

Paderborn u.a. 2004, 7-40, da 7-9. Vgl. *De quantitate animae* I 36, 80 aus demselben Jahr 388, wo Augustin sich bereits zum freien Willen bekennt, allerdings ohne den Gedanken auszuführen. In den früheren Schriften, die Augustin auf dem Landgut Cassiciacum schrieb, ist von der Willensfreiheit noch nicht die Rede.

[53] Aug. *retr.* I 8, 2.

[54] Gegen G. Madec, *Vnde malum? Le livre I du De libero arbitrio, Communication à la "Settimana agostiniana" de Pavie, 1989*, in: ders., Petites études augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité 142, Paris 1994, 121-135, da 125, der fordert, dass die drei Bücher von *De libero arbitrio* wie eines zu lesen seien, ist m.E. mit einer Entwicklung von Augustins Auffassung im Laufe der Entstehungsjahre zu rechnen, und zwar im Sinne einer zunehmenden gedanklichen Durchdringung der Frage und insofern einer zunehmenden Differenzierung der Theorie (s. unten Abschnitt 3.)

[55] Schon Augustins Fragestellung zeigt also, wie seine Lehre von der Willensfreiheit durch den Impuls aus der ihm überkommenen christlichen Tradition geprägt ist; diese Beobachtung ergänzend zu Madec, *Vnde Malum*, 126, der als einziges Argument für die christliche Prägung der Lehre Augustins das Schriftzitat Jes. 7, 9 LXX in *lib. arb.* I 2, 4 anführt, das als eine Art Überschrift über seinen Ausführungen steht.

[56] Vgl. Bracht, *Vollkommenheit*, 96.

Lehrer zu forschen, den es nicht gibt!'' (*lib. arb.* I 1, 9.) Zur Begründung argumentiert er mit einem etymologischen Argument: ''Weil Lehre gut ist und (das Wort) Lehre (*disciplina*) sich von Lernen (*discendo*) herleitet, kann Böses überhaupt nicht gelernt werden.'' (*lib. arb.* I 1, 2). Schlechtes bzw. Böses tun bedeute folglich nicht etwa die Hinwendung zu einer (bösen) Alternative zur göttlichen Lehre, sondern vielmehr die *Deviation* von dieser (*per se* guten) Lehre. So deutet sich schon gleich zu Beginn von *lib. arb.* I Augustins These an, die er später explizit in Aufnahme der Privationstheorie ausführen wird.

Bereits der Beginn der Schrift *De libero arbitrio* zeigt also, dass Augustin kritisch an die christliche Tradition anknüpft, auch wenn er mit Schriftzitaten überaus sparsam ist und auf den ersten Blick eher philosophisch argumentiert. Es geht ihm, wie letztlich in der ganzen Diskussion um das Böse, um die Theodizee-Frage, nämlich ob Gott der Urheber des Übels, der *auctor mali* sei (*lib. arb.* I 1, 1)[57]. In den ersten Sätzen wird die Differenz zwischen ''übel tun'' und ''Übel erleiden'', also zwischen *malum morale* und *malum physicum*, geklärt. Gott sei zwar Urheber des letzteren, da er das *malum morale* bestrafe und diese Strafe von den Betroffenen als Übel empfunden werde. Hingegen sei er nicht der Urheber des *malum morale* – dieser sei vielmehr der Übeltäter selbst, denn er sei Urheber seiner eigenen bösen Tat. Diese böse Tat geschehe durch den Willen (*voluntate*), wäre es anders, wäre die göttliche Strafe dafür nicht gerecht (*lib. arb.* I 1, 1). Damit bewegt Augustin sich ganz im Rahmen der methodianischen Bestimmung des Bösen als Handlung, was ihm nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht zuvor den Manichäismus abgelegt hätte.

Im Fortgang der Schrift folgt Augustin der Methode, die er auch in *De moribus Manichaeorum* einforderte, und behandelt vor der Frage *Unde malum?* die Frage *Quid sit malum?* (*lib. arb.* I 2, 4). Nach langen Argumentationsgängen gelangt er zu folgender Definition des bösen Handelns (*male facere*) bzw. der

[57] Vgl. MADEC, *Vnde malum*, 123: ''C'est une ‹théodicée›, au sens leibnizien, qui établit que l'homme seul est responsable du mal qu'il commet (livre I) ...''

Sünden (*peccata*): "Sich abwenden von den göttlichen und wahrhaft bleibenden Dingen und sich hinwenden zu den veränderlichen und ungewissen." (*lib. arb.* I 16, 35)[58]. Dabei wird betont, dass die veränderlichen und ungewissen Dinge nicht an sich schlecht, sondern jeweils an ihrem Platz innerhalb der göttlichen Weltordnung gut sind. Das Böse liegt nicht in dem Objekt, auf das der Wille sich bezieht,[59] denn das Böse ist nach Augustin nicht etwas, zu dem man sich hinwenden kann, sondern es ist vielmehr *nichts*, nämlich das Gegenteil des Guten, das zugleich das höchste Sein ist[60]. Vielmehr liegt das Böse in der Perversion des Geistes, der diese Abwendung vollzieht – und er tut es kraft der Entscheidungsfreiheit. Und darin liegt zugleich die Antwort auf die Frage *Unde malum?*: Das böse Handeln kommt aus dem freien Willensentschluss (*ex libero voluntatis arbitrio*; I 16, 35).

Doch damit scheint Gott noch keineswegs von der Verantwortung für das Böse entlastet zu sein. Vielmehr scheint es so, dass ihm ausdrücklich die Verantwortung zugeschrieben wird, denn schließlich ist er es doch, der als Schöpfer den Menschen mit der Willensfreiheit ausgestattet und ihn dadurch überhaupt erst zur Sünde befähigt hat (*lib. arb.* I 16, 35). Doch Augustin zeigt, dass der freie Wille an sich gut ist, denn nur er ermöglicht es auch, dass Menschen recht leben. Außerdem schafft Gott nur Gutes. Folglich liegt das Böse nicht in dem freien Willen selbst (*lib. arb.* II 18f.),[61] sondern

[58] *Lib. arb.* I 16, 35: ... *cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur.*

[59] Vgl. *lib. arb.* I 15, 33 - 12, 34.

[60] Vgl. *mor.* II, 3, 5; II, 5, 7 u.ö.

[61] In *lib. arb.* II 18f. weist Augustin im Rahmen neuplatonischer Vorstellungen nach, dass der freie Wille in der Ordnung großer, mittlerer und kleiner Güter, aus denen der Kosmos besteht, als ein mittleres Gut einzuordnen ist. Nach neuplatonischer Vorstellung stammen alle Güter von Gott, dem höchsten Gut, doch nimmt die Wirksamkeit von Gottes Güte stetig ab, je weiter die Emanationen sich ausdifferenzieren. Wendet der Wille sich zu den großen Gütern, den Tugenden, ist er guter Wille, wendet er sich zu den wandelbaren, niederen Gütern, ist er böse. Dabei bedeutet die Hinwendung zu den niederen Gütern im Plotinschen Sinne die Hinwendung zu dem, was "nichtseiender" ist, und zugleich die Abwendung vom höchsten Gut und Sein. Liest man die Stelle auf diesem Hintergrund, dann ist der Einwand W. Thimmes, diese Behauptung Augustins stehe "in einer gewissen Span-

vielmehr in der *Bewegung* des Willens, der sich von Gott *abwendet*. An dieser Stelle kommt nun Augustins Privationstheorie zum Tragen, in der er das Böse als Streben zum Nichtsein bestimmte: Das Böse ist die Abkehr des Willens von Gott (*aversio voluntatis a domine deo; lib. arb.* II 20, 54). Diese Abkehr ist böse (*malus*) und Sünde (*peccatum*). Der freie Wille an sich ist gut, weil er von Gott stammt – seine Bewegung aber, sofern er sich von Gott abwendet, ist böse und stammt nicht von Gott. Diese Bewegung der Abkehr von Gott sei wie jede Bewegung der Abkehr eine abfallende Bewegung (*defectivus motus*), jeder *defectus* aber sei aus dem Nichts. Was aber aus dem Nichts ist, ist nicht von Gott – und mit diesem privationstheoretischen Argument ist Gott dann doch der Verantwortung für das Böse enthoben.

Augustins Antwort auf die Frage *Unde malum?* lautet also: Das *malum* stammt radikal aus der Entscheidungsfreiheit des Menschen. Eine weitere Rückfrage, die er in seiner ersten Reaktion auf die Lehre von der Willensfreiheit, wie er sie wohl in den Predigten des Ambrosius kennenlernte, selbst noch kritisch stellte (*conf.* VII 3, 5), lehnt er nun prinzipiell ab. Vor allem weist Augustin jenen ihm aus der christlichen Tradition bekannten Versuch, das Böse im Sinne von etwas Gelerntem auf eine *causa externa* zurückzuführen, entschieden zurück (*lib. arb.* I 1, 9). Auf eine Frage seines Gesprächspartners Euodius, woher die Abkehr des Willens von Gott *ihrerseits* stamme, bekennt er offen: "Antworte ich auf deine Frage, ich wisse es nicht, wirst du vielleicht traurig sein. Dennoch ist diese Antwort wahr." (*lib. arb.* II, 20, 54).

Auf den ersten Blick scheint es, als sei Augustin mit dieser Antwort gewissermaßen "vom Regen in die Traufe" gekommen. Zwar hat er hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Bösen die manichäische Antwort widerlegt, aber dafür hat er, so scheint es, sich nun erst recht in die Aporie hineinmanövriert. Nach *lib. arb.* II 20, 54 muss er auf die Frage nach dem letzten Ursprung des Bösen sein Nichtwissen bekennen.

nung zur Lehre von der freien Wahl des Menschen" (DERS., *Einführung,* in: Augustinus. Theologische Frühschriften, übers. und erl. v. W. THIMME, Stuttgart 1962, 5-28, da 16), nicht einleuchtend.

Dennoch erweist sich auf den zweiten Blick, dass Augustin durch seine Synthese von Privationstheorie und Willensfreiheit die Diskussion um die Frage nach dem Ursprung des Bösen in geistesgeschichtlich bedeutsamer Weise fortentwikkelt hat, wie im folgenden gezeigt werden soll.

d. Ertrag: Augustins Synthese von Privationstheorie und Willensfreiheit – eine Fortentwicklung gegenüber Manichäismus, Neuplatonismus und der ihm überkommenen christlichen Theologie

Augustins spezifischer Beitrag zur Diskussion um die Frage *Unde malum?* liegt, das zeigen die vorangegangenen Ausführungen, in der Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen. Darin liegt die Fortentwicklung gegenüber dem Manichäismus, aber auch gegenüber den Antworten des Neuplatonismus und der Augustin überkommenen christlichen Tradition. Dass Augustin auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen keine Antwort geben kann, die über die Entscheidungsfreiheit des Menschen hinausgreift, liegt nämlich in seinem Verständnis des Begriffs der Freiheit selbst begründet. Es handelt sich für ihn um eine *radikale* Entscheidungsfreiheit,[62] und zwar in dem doppelten Sinne des Wortes:

a) Zum einen ist die Entscheidungsfreiheit, von der Augustin spricht, in dem Sinn radikal, dass sie extrem ist. Die freie Willensentscheidung ist auf nichts zurückzuführen und durch nichts beschränkt. Zwar mag der Geist (*mens*) im Prozess der Entscheidungsfindung auf Gründe für eine vernünftige Entscheidung blicken, doch verhält der Wille sich nach Augustin gegenüber diesen Gründen völlig frei[63]. Sie bilden keine Ursache für die zu treffende Willensentscheidung. Könnte man eine Ursache angeben, die den Willen dazu bewegen würde,

[62] Vgl. z.B. die Formulierung in *lib. arb.* III 17, 49: *radix voluntatis*.

[63] Vgl. *lib. arb.* I 15, 33, wo Augustin von einem stoischen Hintergrund her argumentiert, sowie die daraus folgende Ergebnisformulierung in *lib. arb.* I 16, 34: Der Geist kann durch nichts anderes als den Willen "von der Festung seiner Herrschaft und der rechten Ordnung herabgestürzt werden" (... *nullaque re de arce dominandi rectoque ordine mentem deponi nisi voluntate* ...).

die Entscheidung so oder so zu treffen, dann wäre diese Entscheidung eben verursacht und nicht mehr frei. Die freie Willensentscheidung ist notwendigerweise völlig will-kürlich im wahrsten Sinne des Worten, nämlich allein vom Willen "gekürt", also gewählt.

b) Zum anderen ist die Entscheidungsfreiheit, von der Augustin spricht, in dem Sinn radikal, dass sie buchstäblich die Wurzel (*radix*) des Bösen ist. Es gibt keinen weiteren Ursprung hinter dieser Wurzel[64]. Erst in der Weiterentwicklung erwächst aus dieser Wurzel, der ersten falschen Willensentscheidung, die Neigung des Willen zum Bösen, zur Abwendung von Gott, der Habitus der Selbstliebe, aus der der Mensch sich nicht selbst befreien kann. Außerdem ist letztlich das *malum physicum* auf diese erste radikale Willensentscheidung zurückzuführen, denn es ist Gottes Strafe für das böse Handeln[65].

So hat Augustin mit seiner Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen durch das Zusammenfügen der beiden Impulse, die er von der christlichen Tradition und vom Neuplatonismus empfangen hat, ein neues Drittes entwickelt: Er hat die radikale Entscheidungsfreiheit entdeckt. Die Fortentwicklung gegenüber dem Manichäismus, der das Ausgangsproblem stellte, besteht darin, dass Augustin zur Erklärung des Bösen nicht mehr auf den Dualismus zweier miteinander kämpfender Substanzen angewiesen ist. Die Fortentwicklung gegenüber dem Neuplatonismus ist in dem anthropologischen Lösungsansatz zu sehen, der es unnötig macht, dem Bösen doch noch einen quasi-substantiellen Charakter zuzuweisen. Die Fortentwicklung gegenüber der Augustin überkommenen christlichen Position schließlich besteht darin, dass Augustin über seinen radikalen Freiheitsbegriff die Aporie der ergebnislosen Rückfrage nach einer externen Ursache

[64] Vgl. *lib. arb.* III 17, 48f. Diese Passage bildet, wie Thimme überzeugend darlegt, im Zusammenhang des mehrfach überarbeiteten und infolgedessen überaus uneinheitlichen Buches III den Ende des Teils, den Augustin noch vor dem Eintritt ins Presbyteramt i. J. 391 verfaßte (DERS., *Einführung*, 19-21).

[65] S. *de ord.* II, 11-13; *mor.* II, 7, 9; vgl. auch *conf.* VII 13, 19.

der bösen Willensentscheidung aufhebt, indem er zeigt, dass es keine weitere Ursache des Bösen gibt als die will-kürliche Entscheidung des Menschen, sich vom Guten abzuwenden.

Doch die Fortentwicklung besteht nicht allein in dem von Augustin entwickelten und geistesgeschichtlich bedeutsamen neuen gedanklichen Konzept, sondern liegt auch auf der persönlich-emotionalen Ebene. Sie liegt in einer Gewissheit, die der Manichäismus, von dem Augustin herkam, ihm nicht bieten konnte: in der Sicherheit (*securitas*) der Freiheit, d.h. in der Sicherheit, die sich aus der Freiheit des Willens ergibt. Darauf zielen Augustins zusammenfassende Worte am Ende von *De libero arbitrio* II: "Doch weil der Abfall (von Gott) willentlich geschieht, ist er in unsere Macht gegeben. Wenn du dich davor fürchtest, dann darfst du ihn nicht wollen, wenn du ihn aber nicht willst, wird er nicht sein. Was also ist sicherer, als in einem Leben zu stehen, wo dir nichts zustoßen kann, was du nicht willst?" (*lib. arb.* II 20, 54)[66]. Gerade die *radikale* Entscheidungsfreiheit erfährt und bewertet Augustin dahingehend, dass sie Sicherheit gibt. Diese Sicherheit hat zwei Facetten:

a) Zum einen liegt sie in der Lösung der Theodizeeproblematik, die Augustin durch seine Lehre vom *liberum arbitrium* erreicht: Gott ist der Verantwortung für das *malum morale,* für das Bösesein des Menschen enthoben, wenn dieser selbst dafür verantwortlich ist. Somit erreicht Augustin auf diesem Wege dasselbe Ziel, das auch Anliegen der dualistisch-kosmologischen Erklärungsmodelle gleich welcher Façon war: Gott zu rechtfertigen und dadurch den Gottesgedanken als solchen zu retten, der das Fundament des antiken Weltbildes bildete. Es handelt sich also um die Absicherung des Gottesgedankens, die zugleich die Sicherung der Grundlage aller Existenz bedeutet.

b) Zum anderen aber liegt die *securitas* der Freiheit darin, dass jeder Mensch nach dieser Auffassung *selbst* Verantwortung für sein eigenes Handeln und damit für seinen morali-

[66] *Lib. arb.* II 20, 54: *Qui tamen defectus quoniam est voluntarius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. Quid ergo securius quam esse in ea vita ubi non possit tibi evenire quod non vis?*

schen Stand übernehmen kann. Anders als im Manichäismus ist er nicht etwa einer externen bösen Macht ausgeliefert,[67] sondern unterliegt nur seiner eigenen, radikal freien Willensentscheidung. Es geht hier also um die Absicherung gegenüber einer fremden Willkür, von deren Nicht-Existenz Augustin nach seiner Abwendung vom Manichäismus ausgeht. Die Sicherheit liegt darin, dass die Entscheidung über die Abwendung vom Guten in der Macht des Einzelnen selbst liegt; sie ist also subjektiv berechenbar und insofern verlässlich. Sie gilt, so sieht es Augustin zumindest an diesem Punkt seines Lebens, für jeden Menschen, so wie er sie ganz konkret auf sich selbst und seinen Gesprächspartner Euodius bezieht[68].

3. *Ausblick*

Zu dem im Vorangegangenen beleuchteten Zeitpunkt seines Lebens, in den Jahren 388-91, ist Augustin ganz von dem Optimismus beseelt, dass Menschen, genauer: dass jeder Mensch in der Lage ist, die Entscheidung über die Abwendung vom Guten frei zu treffen. Ganz konkret spricht er seinen Gesprächspartner Euodius an: "Wenn du jenen [sc. den *defectus*/Abfall] fürchtest, so darfst du ihn nicht wollen; wenn du ihn aber nicht willst, wird er nicht sein" (*lib. arb.* II 20, 54)[69]. Der Optimismus des jungen Augustin hat sich jedoch nicht als tragfähig erwiesen. Er zerbrach an der Empirie, der Erfahrung der Sünde. Er verarbeitete diese Erfahrung in den

[67] Vgl. *conf.* VII 13, 19.

[68] Wenige Abschnitte zuvor verwendet Augustin ebenfalls die Paarung der Begriffe *libertas* und *securitas,* doch steht hier ein anderes, späteres Freiheitsverständnis im Hintergrund, weshalb die Passage als später eingefügt zu beurteilen ist, mit Thimme, *Einführung*, 19. Zu klären ist jedoch die genaue Abgrenzung des eingefügten Abschnitts (nur II 13, 37 [143] oder auch 14, 37 [144]), zu der Thimme sich widersprüchlich äußert (*Einführung* 19: nur 143, Fußnote zu *lib. arb.* II 14, 37 [144]: 143f.).

[69] *Lib. arb.* II 20, 54: *Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit.* – Auch im näheren Kontext dieses Satzes kommt der konkrete Bezug auf Augustin und seinen Gesprächspartner unmissverständlich durch die Verwendung von Pronominal- und Verbformen der ersten und zweiten Person an dieser Stelle zum Ausdruck.

kommenden Jahren, indem er seine Erbsündenlehre ausbildete, die wirkungsgeschichtlich von größter Bedeutung war.

So ist es nicht verwunderlich, dass Augustin, noch während er an der Schrift *De libero arbitrio* arbeitet, seinen Ansatz weiterentwickelt. Wohl unter dem Einfluss des Schriftstudiums, insbesondere der Paulusbriefe, das er seit seiner Priesterweihe i. J. 391 intensiviert, differenziert er seine Lehre von der radikalen Entscheidungsfreiheit[70]. Nun betont er die Radikalität im Sinne der "*ersten* Wurzel" und bezieht die Willensfreiheit, recht zu handeln, die er in *lib. arb.* II noch auf sich selbst und seinen Gesprächspartner Euodius bezog, nur noch auf die ersten Menschen Adam und Eva (*lib. arb.* III 18, 52 = *retr.* 8, 5 gegen Pelagius; *lib. arb.* III 19, 53; sowie *lib. arb.* III 24, 71-77). Alle nachfolgenden Menschen hingegen unterliegen der göttlichen Strafe für die erste Sünde des ersten Menschen und leiden an einem Mangel an Einsicht und Kraft[71]. Diese "Erbsünde" hebt ihre eigene Entscheidungsfreiheit auf.

So hat Augustin in der Weiterentwicklung und der damit verbundenen Differenzierung seiner Lehre vom *liberum arbitrium* als Ursprung des Bösen den Ansatz entschieden abgeschwächt, der ihm im "Geburtsmoment" dieser Lehre, als er Freiheit im Sinne der menschlichen Entscheidungsfreiheit radikal dachte, ein Leben in einem Gefühl von *securitas* ermöglichte.

[70] Vgl. die Zitate Röm 7, 18f. und Gal 5, 17 gleich zu Anfang des Abschnitts, der den Beginn des neuen Gedankenganges markiert (*lib. arb.* III 18, 51). Mit Thimme, *Einführung*, 21f. ist die folgende Passage, evtl. mit Ausnahme von III 22f., nach Augustins Weihe zum Presbyter anzusetzen. Bei der Stelle *conf.* VII 20, 26 - 21, 27, in der Augustin den Einfluss der Pauluslektüre bereits vor dem Gartenerlebnis i. J. 386 ansiedelt, ist zu bedenken, dass Augustin rückblickend seine Biographie rekonstruiert und wohl in schriftstellerischer Freiheit inhaltlich Zusammengehörendes auch zeitlich näher aneinanderrückt.

[71] *Lib. arb.* III 52 u.ö.: *ignorantia* und *difficultas* (Übers.: Thimme).

Zusammenfassung

In der Diskussion um das Böse nimmt Augustin von Hippo eine zentrale Stellung ein. Seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen erarbeitete er in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus. Dazu führte er in den Jahren 388-391 zwei bereits bekannte Ansätze zusammen, nämlich eine christliche Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens einerseits und die neuplatonische Bestimmung des Bösen als Beraubung des Guten (die sog. Privationslehre) andererseits. Die Verfasserin zeichnet den Weg nach, auf dem Augustin aus beiden Impulsen ein neues Drittes gestaltet, nämlich seine Lehre von der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen. Sie führt aus, inwiefern diese Lehre konzeptionell eine Fortentwicklung gegenüber Manichäismus, Neuplatonismus und der Augustin überkommenen christlichen Theologie darstellt, und erläutert die Bedeutung, die Augustin der Sicherheit zumisst, die die von ihm so radikal gedachte Freiheit impliziert.

Le *De anima et angelis* attribué à Eustrate de Constantinople (*CPG* 7523) : un texte fantôme ?

par
Peter Van Deun
(*Leuven*)

Si on consulte la notice n° 7523 de la *Clavis Patrum Graecorum*, tant dans la première édition de 1979[1] que dans l'édition revue de 2003[2], on constate tout de suite que depuis 1979, rien n'a été fait sur le texte immatriculé sous ce numéro et qu'on n'a que des connaissances élémentaires de ce dossier. Par cette contribution nous voudrions remédier à cette situation.

La notice de la *Clavis* parle de quelques fragments d'un texte qui se serait intitulé *De anima et angelis* et est classé parmi les ouvrages du prêtre Eustrate, lequel a vécu à Constantinople vers la fin du sixième siècle ; sous le nom de ce dernier sont également transmis trois autres textes dont l'authenticité semble être assurée : la Vie de S. Eutychius, patriarche de Constantinople de 552 à 565 et de 577 à 852, et maître d'Eustrate (*CPG* 7520 ; *BHG* 657)[3], une autre *Vita*, celle de sainte Golindouch (*CPG* 7521 ; *BHG* 700-701)[4], et enfin un long

[1] Publiée à Turnhout par les soins de Maurits Geerard.

[2] Cette *editio secunda, anastatica, addendis locupletata*, parue également à Turnhout, revient à Jacques Noret, que nous remercions par ailleurs pour avoir bien voulu relire cet article.

[3] Éditée par notre collègue louvaniste C. Laga, *Eustratii presbyteri Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani* (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 25), Turnhout - Leuven, 1992.

[4] Éditée par A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγ-*

traité connu sous le titre *De statu animarum post mortem* (*CPG* 7522)[5].

Les fragments en question, au nombre de cinq, se lisent dans un manuscrit de mélanges très mutilé, dont les nombreuses parties reliées ensemble datent des XIVe-XVIe siècles, le *Vaticanus, Palatinus gr. 146*[6], aux f. 60^v^-62^v^ et 66^r^, que nous avons pu étudier à loisir sur un microfilm. C'est à notre collègue Carl Laga que revient le mérite d'avoir repéré et édité provisoirement les fragments en question[7]. Il est enclin à les rattacher à un ouvrage d'Eustrate aujourd'hui perdu, le soi-disant *De anima et angelis*, auquel Eustrate fait allusion dans son *De statu animarum post mortem* : Καὶ τοῦτο παρ' ἡμῶν ἐν ἑτέρῳ Συντάγματι πλατυτέρως ἀποδέδεικται, περί τε αὐτῆς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὅτι ἁπλοῖ καὶ ἀσώματοί εἰσιν[8].

γραφῶν περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἑῴαν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν, IV, Saint-Pétersbourg, 1897 (= Bruxelles, 1963), p. 149-174 ; V, Saint-Pétersbourg, 1888 (= Bruxelles, 1963), p. 395-396 (édition de la fin du texte plus élaborée, telle qu'on la lit dans un manuscrit du Mont Athos).

[5] Nous travaillons actuellement à l'édition de ce texte, qui n'a pas encore fait l'objet d'une édition critique ; on était donc tributaire jusqu'ici du texte édité en 1655 par Leo ALLATIUS, *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Roma, 1655, p. 336-580 ; ce texte est accompagné d'une traduction latine, laquelle a été reprise, sans le texte grec, dans le *Theologiae Cursus Completus* de Jacques-Paul MIGNE (vol. XVIII, Paris, 1841, p. 465-514) et, une seconde fois, dans la *Patrologia Graeca latine tantum* (vol. LXXX, Paris, 1867, col. 823-880). L'édition critique, qui sera publiée dans la *Series Graeca* du *Corpus Christianorum*, est presque achevée et pourra donc être envoyée à l'imprimeur dans un avenir prochain.

[6] Pour une description de ce volume factice, voir le catalogue de H. STEVENSON senior, *Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae* (*Bibliotheca Apostolica Vaticana codicibus manuscriptis recensita*), Roma, 1885, p. 75-80.

[7] *Eustratius van Constantinopel. De mens en zijn werk*, thèse de doctorat, Leuven, 1958, p. 315-320 (la transcription) ; aux p. 311-315 et 321-330, on lit une discussion de ces fragments.

[8] ALLATIUS, p. 367, l. 8-13. Une autre main que celle du scribe a noté dans la marge du *Vaticanus gr. 675* (*s.* XI-XII), un des trois témoins du *De statu animarum post mortem* : σημείωσαι ὅτι καὶ ἕτερον σύνταγμα περὶ ψυχῆς ἐποίησεν. Sur la tradition directe du *De statu animarum post mortem*, laquelle s'avère très pauvre – il n'y a que trois témoins manuscrits, deux *Vaticani* et un *Parisinus* ; de plus, le manuscrit de Paris est une copie directe d'un des deux *Vaticani* – , voir notre article *La tradition manuscrite du* De statu animarum post mortem *d'Eustrate de Constantinople (*CPG *7522)*, paru dans les Mé-

L'examen attentif du manuscrit nous a permis de porter un jugement définitif sur ces fragments et d'improuver l'hypothèse de Carl Laga selon laquelle il s'agirait là de bribes d'un autre ouvrage d'Eustrate, perdu aujourd'hui. En effet, il faut constater qu'une bonne partie de ces fragments sont pris au *De statu animarum post mortem* d'Eustrate, conclusion à laquelle C. Laga a d'ailleurs abouti également, mais le savant belge pensait qu'Eustrate, peu soucieux d'originalité, avait utilisé deux fois les mêmes passages dans ses ouvrages. Mais nos recherches nous ont amené à constater que d'autres fragments conservés dans le *Palatinus* sont tirés du *Λόγος περὶ ψυχῆς* et du *Λόγος εἰς τὴν οὐρανίαν ἱεραρχίαν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὡσαύτως ἱεραρχίαν* de Nicétas Stéthatos, deux textes qu'on peut dater des environs de 1075[9], ce qui contredit très clairement l'attribution à Eustrate de la totalité des fragments. Qui plus est, le fait que d'une part les fragments du *De statu animarum post mortem* d'Eustrate et les extraits tirés des deux œuvres de Nicétas Stéthatos aient à plusieurs endroits remanié leurs modèles et que, d'autre part, le dernier extrait transcrit par C. Laga dise explicitement que ceux qui désirent en savoir plus sur le sujet, doivent lire le *De statu animarum post mortem* d'Eustrate (citons le texte du *Palatinus* [f. 66] : εἰ δὲ θέλεις μαθεῖν ἀκριβέστερον περὶ τούτων, ἀνάγνωθι λόγον ἀνατρεπτικὸν Εὐστρατίου πρεσβυτέρου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἐνεργεῖν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς μετὰ τὴν διάζευξιν τῶν ἑαυτῶν σωμάτων), invitait à voir dans ces fragments des extraits d'un texte byzantin plus tardif ou d'un florilège dans lequel notre texte aurait été largement utilisé. Et telle est bien la réalité : nous avons effectivement trouvé la source à laquelle les fragments du *Palatinus* ont été pris[10] : il

langes en l'honneur de Vera von Falkenhausen préparés par Francesco D'Aiuto et Santo Lucà, dans la revue *Νέα Ῥώμη*, 1 (2004), p. 65-72.

[9] Ces traités, qui avec la *Θεωρία εἰς τὸν παράδεισον* constituent une trilogie, ont été édités par J. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos. Opuscules et Lettres* (*Sources Chrétiennes*, 81), Paris, 1961, respectivement p. 64-153 et 292-363.

[10] Heureusement, on savait depuis un demi-siècle que la *Dioptra* a largement puisé à Nicétas ; à ce propos, voir l'article d'A. Wenger, *Ciel ou Paradis. Le séjour des âmes, d'après Philippe le Solitaire, Dioptra, Livre IV, Chapitre*

s'agit de la *Dioptra* de Philippe le Solitaire (Μονότροπος)[11], ouvrage très curieux et très peu étudié jusqu'ici. Achevée vers 1097[12], la version originale de l'œuvre contient à peu près 7000 vers politiques, ainsi que plusieurs sections en prose. Une édition critique qui tienne compte de toute la tradition directe et indirecte, laquelle est très compliquée, manque encore ; jusqu'ici on ne dispose donc que d'une édition peu critique[13] et extrêmement rare : due à Spyridon de Lavra, elle s'intitule *Ἡ Δίοπτρα* et a paru à Athènes dans la première année de la revue *Ὁ Ἄθως. Ἁγιορειτικὸν περιοδικόν* (année 1919, parue en 1920)[14].

La section qui nous intéresse ici fait partie du Livre IV et se lit à la fin du chapitre 8, dans une section transmise en prose (p. 216-220 de l'édition de Spyridon) ; ces quelques pages ont reçu l'attribution trompeuse Κυρίλλου - Μαξίμου : trompeuse, car nous n'avons pu y retrouver aucun extrait tiré de ces deux Pères.

On en trouve une analyse partielle et peu précise dans l'édition de Nicétas Stéthatos établie par le Père Jean Darrouzès[15] ; par exemple, le savant assomptionniste s'est mépris lorsqu'il affirme[16] que cette section de la *Dioptra* manque dans la ver-

X, dans *Byzantinische Zeitschrift,* 44 (1951), p. 561-569 ; consulter également l'édition du Père Darrouzès, *Nicétas Stéthatos* ..., p. 46-48.

[11] Nous laissons ici de côté les problèmes de l'auteur de l'œuvre et du sens de μονότροπος ; à ce propos, voir la thèse de L. M. Hoffmann, *Die 'Dioptra' des Philippos Monotropos. Eine Studie zu Verfasser, Werk und dessen Quellen*, Wien, 1992, p. 10-29, dans laquelle on trouvera toute la littérature antérieure ; on y ajoutera toutefois l'article récent dû à O. Lampsidès, *Zwei Fragmente der Dioptra des Philippos Monotropos im Atheniensis 1217*, dans : *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 52 (2002), p. 197-220.

[12] Sur la datation de l'œuvre, consulter Hoffmann, *Die 'Dioptra' des Philippos Monotropos ...,* p. 29-34.

[13] En effet, l'éditeur s'est basé sur le seul *Athous, Lavra Ω 17*, datant probablement du XIVe siècle.

[14] Nous avons utilisé l'exemplaire conservé au *Museum Bollandianum*, à Bruxelles.

[15] *Nicétas Stéthatos* ..., p. 47. Dans sa thèse, *Die 'Dioptra' des Philippos Monotropos ...,* p. 125, Hoffmann ne consacre que quelques lignes à cette section ; il y critique le travail de Darrouzès, sans donner toutefois une nouvelle analyse du passage ; il se contente de dire qu'il s'agit d'un « Wörtliches Zitat einer (noch) nicht verifizierten 'Quaestio' ».

[16] En disant : « *PG : deest* ».

sion remaniée qu'un certain Théodore Phialitès en a faite dans les années 1315-1320[17] et qui n'est connue jusqu'ici que dans la traduction latine de Iacobus Pontanus, reprise dans la *Patrologia Graeca* de Jacques-Paul Migne (vol. 127, 709-878) ; en effet, la col. 865A6 (Rationis capax) - B10 (non convertetur) de la *PG* 127 contient la traduction latine d'une partie de notre section ; cette traduction est introduite par le lemme « Ex Cyrillo patriarcha Alexandrino » et a conservé le texte correspondant aux l. 1(Ἡ λογικὴ ψυχὴ) - 15 (τάξις ἐπὶ τάξιν) de la p. 216 dans l'édition de la *Dioptra*[18].

Voici enfin l'inventaire qui relèvera les détails de toute cette section de la *Dioptra* (livre IV, chapitre 8, p. 216-220 de l'édition de Spyridon de Lavra). On notera que le *Vaticanus, Palatinus gr. 146* constitue un témoin partiel et mutilé de la *Dioptra*, inconnu jusqu'ici ; il contient le texte allant, dans l'édition, de la p. 216, l. 27 (ὅτι δὲ ἐν οὐρανοῖς)[19] à la p. 218, l. 8 (ὅτε ἔτι ζῶν) (f. 60^{v}-61^{v}) et de la p. 219, l. 13 (καὶ τάξεις τρεῖς) à la p. 220, l. 26 (ἀμφιβολία καὶ δισταγμός) (f. 62^{r-v} et 66^{r}).

Voici donc l'inventaire détaillé de la section en question :

- édition de la *Dioptra*, p. 216, l. 1 (Ἡ λογικὴ ψυχὴ) - 5 (πολλῶν εὐεργεσίαν) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 357, l. 9 (ἡ μέντοι λογικὴ ψυχὴ) - 23/24 (πολλῶν εὐεργεσίαν)
- *Dioptra*, p. 216, l. 5-6 (καὶ γὰρ ἀεικίνητος οὖσα, οὐδέποτε ἀνενέργητος μένει) s'inspire d'Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 366, l. 23 (πῶς) - p. 367, l. 3 (ἀεικίνητος οὖσα)
- *Dioptra*, p. 216, l. 6 (Θεὸς ἄρα) - 9 (ἀκινήτων) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 360, l. 19 (Θεὸς) - p. 361, l. 4 (ἀκινήτων)

[17] Sur Théodore Phialitès, voir Hoffmann, *Die 'Dioptra' des Philippos Monotropos ...*, p. 35-40.

[18] Là, la traduction latine s'arrête, ajoutant simplement les mots « et quae sequuntur ».

[19] Dans ce manuscrit, cet *incipit* est précédé de la question εἰ ἐν οὐρανοῖς εἰσὶν αἱ ψυχαί, absente de l'édition de la *Dioptra*.

- *Dioptra*, p. 216, l. 9 (ὁ Θεὸς) - 10 (δύναται) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 361, l. 11 (ὁ Θεὸς) - 15 (δύναται)
- *Dioptra*, p. 216, l. 10/11 (φασὶν οὖν οἱ τρεῖς παῖδες) - 13 (ἐστί) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 373, l. 24 (ἀλλὰ καὶ) - p. 374, l. 7 (ἐστὶν)
- *Dioptra*, p. 216, l. 13 (καὶ ὅτι ὁ βλέπων) - 16 (τάγματι) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 428, l. 28 (ὅτι) - p. 429, l. 7 (τάγματι)
- *Dioptra*, p. 216, l. 16 (εἰ καὶ ὅτε) - 22 (βούλεται) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 430, l. 16 (Εἰ καὶ ὅτε) - 17 (συνδέδεται), 20/21 (πολλάκις) - 24 (γρηγορεῖ, καὶ) et p. 430, l. 28 (τὰ) - p. 431, l. 12 (βούλεται)
- *Dioptra*, p. 216, l. 22 (οὐσιωδῶς) - 23 (ὠφέλειαν) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 432, l. 24 (οὐσιωδῶς) - 26 (ἑτέρων)
- *Dioptra*, p. 216, l. 23 (μηδεὶς) - 25/26 (συλλήπτορα) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 521, l. 25/26 (τῶν ἁγίων) - p. 522, l. 4/5 (ἀπατάσθω)
- *Dioptra*, p. 216, l. 26 (καὶ σὺν αὐτοῖς) - 27 (καθεύδουσιν) s'inspire d'Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 500, l. 21 (ἀλλὰ) - 23 (προσάγουσιν)
- *Dioptra*, p. 216, l. 28 (μὴ οὖν) - p. 217, l. 1 (μετοικισθησόμεθα) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 470, l. 9 (Μὴ) - p. 471, l. 2/3 (μετοικισθησόμεθα)
- *Dioptra*, p. 217, l. 1 (καὶ οὐ μόνον) - 5 (ἀπόλαυσιν) = source inconnue
- *Dioptra*, p. 217, l. 5 (ὅτι) - 11 (τὸ σῶμα) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 429, l. 24 (Ὅτι) - p. 430, l. 15 (τὸ σῶμα)
- Dioptra, p. 217, l. 11 (ὧν) - 15 (ἀγαθή) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 434, l. 14 (ὧν) - 24 (ἀγαθὴ)
- *Dioptra*, p. 217, l. 15 (μετὰ) - 17 (ἀργίας) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 439, l. 19 (μετὰ) - 24 (ἐστιν)
- *Dioptra*, p. 217, l. 17 (τῶν ἁγίων) - 22 (πεπλανημένους) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 446, l. 19 (τῶν Ἁγίων) - p. 447, l. 5 (πεπλανημένους)
- *Dioptra*, p. 217, l. 22 (πλὴν) - 23 (ποτέ) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. Allatius, p. 377, l. 23 (Οὔτε) - p. 378, l. 1 (ποτὲ)

- *Dioptra*, p. 217, l. 23/24 (ἀλλὰ μὴν) - 34 (ἔχουσιν) = source inconnue
- *Dioptra*, p. 217, l. 34 (δοῦλος) - 35 (δύναται) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. ALLATIUS, p. 529, l. 5 (δοῦλος) - 8 (δύναται)
- *Dioptra*, p. 217, l. 36 (Εἰ οὖν) - p. 219, l. 13 (Θεοῦ) = Nicétas Stéthatos, *Περὶ ψυχῆς* 73, l. 12 (Εἰ) - 25 (αὐτοῖς) (p. 136 de l'édition préparée par DARROUZÈS, *Nicétas Stéthatos* ...); 74, l. 1 (καὶ εἰ) - 6 (ποτέ) (p. 136-138); 72, l. 7/8 (μνημονεύουσα) - 10 (προσευχῶν) (p. 134); 73, l. 1 (Εἰ) - 3 (σκέποντα) et 5 (πῶς) - 12 (γινόμενα) (p. 134-136); 74, l. 10 (καὶ μάρτυς) - 11 (ἀδελφῶν) (p. 138); 75, l. 1 (Εἰ) - 13 (ἔμφασις) et 19 (Εἰ) - 23 (ποτέ) (p. 138-140); 79, l. 3 (αἱ τῶν ἁγίων) - 9 (ἀνέρχονται) (p. 144-146); 80, l. 1 (Εἶθ'οὕτως) - 3 (ἔλαβε) et 7 (συνευφραίνεσθαι) - 9 (Θεοῦ) (p. 146)
- *Dioptra*, p. 219, l. 13 (μερίζονται) - 31 (ἀναπαύσεως) = Nicétas Stéthatos, *Εἰς τὴν οὐρανίαν ἱεραρχίαν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὡσαύτως ἱεραρχίαν* 17, l. 8 (εἰσὶ) - 9 (ἀναπαύσεως) (p. 320 de l'édition du Père DARROUZÈS, *Nicétas Stéthatos* ...); 17, l. 12 (ἔνθα) - 18, l. 2 (τόποι) (p. 322); 18, l. 5 (ἡ χλόη) - 19, l. 2 (τόποι) (p. 322); 19, l. 7 (ἔνθα) - 11/12 (καρποφορήσασιν) (p. 322); 21, l. 12 (ὅστις) - 17 (ἀναπαύσεως) (p. 324-326)
- *Dioptra*, p. 219, l. 31 (Αἱ δὲ ψυχαὶ) - 36 (αὐτοῦ) = de nouveau Nicétas Stéthatos, *Περὶ ψυχῆς* 81, l. 5 (Αὗται) - 12 (αὐτοῦ) (p. 146-148 de l'édition de DARROUZÈS, *Nicétas Stéthatos* ...)
- *Dioptra*, p. 219, l. 37 (Ἰστέον δὲ ὅτι αἱ μυστικαὶ τελεταὶ) - p. 220, l. 5 (τινί) = source inconnue; on notera toutefois que nous avons repéré le même fragment dans l'*Athous, Lavra K 116* (XVIe siècle), f. 338^v^, au début d'un petit texte de droit canonique consacré aux sept mystères de la foi orthodoxe, ainsi que dans le *Vindobonensis, theologicus gr. 325*, également du XVIe siècle, f. 16^v^, après quelques petits textes traitant de la résurrection et des apparitions du Christ
- *Dioptra*, p. 220, l. 5 (Περὶ τοῦ) - 18 (Κύριος) = Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. ALLATIUS, p. 550, l. 23 (Νῦν) - p. 552, l. 8 (ὁ Κύριος)
- *Dioptra*, p. 220, l. 18 (Ἰδοὺ) - 20 (τούτων) = une phrase de transition qui revient à l'auteur de la *Dioptra*

- *Dioptra*, p. 220, l. 20 (ἀνάγνωθι λόγον) - 23 (σωμάτων) = une partie du titre d'Eustrate, *De statu animarum post mortem*, éd. ALLATIUS, p. 336, l. 1 (Εὐστρατίου) - 6 (σωμάτων)
- *Dioptra*, p. 220, l. 23 (κἀκεῖ) - 26 (δισταγμός) = une phrase de conclusion qui revient à l'auteur de la *Dioptra*

Quelle est la valeur de la *Dioptra* pour la constitution du texte du *De statu animarum post mortem* d'Eustrate de Constantinople ? Comme c'est très souvent le cas d'une tradition indirecte, il faut reconnaître que la *Dioptra* n'apporte pas grand-chose, une conclusion assez décevante à laquelle nous sommes arrivé sur base de nos recherches dans la tradition indirecte du *De statu animarum post mortem*[20].

Résumé

Les cinq fragments qu'on lit dans le *Vaticanus, Palatinus gr. 146*, n'appartiennent donc pas à l'œuvre (σύνταγμα) à laquelle Eustrate renvoie dans son *De statu animarum post mortem*. S'agit-il là d'un texte fantôme ? Peut-être, mais on ne peut toutefois pas exclure qu'Eustrate ait effectivement écrit un *De anima et angelis* ; il semble en tout cas qu'on n'en ait conservé aucune trace en dehors de la simple mention dans le *De statu animarum post mortem*.

[20] Pour les détails, voir notre article, sous presse également, intitulé : *La tradition indirecte du* De statu animarum post mortem *d'Eustrate de Constantinople (*CPG *7522) : la* Dioptra *de Philippe le Solitaire et les* Κεφάλαια εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς *de Michel Glycas*.

Alttestamentliche Passionsprophezeiungen in einem Vatikaner Codex

von

Marc De Groote

(*Brugge*)

Obwohl Schmach und Diffamierung gegenüber den Juden schon in *Ioh.* (vor allem 8:44) und *Gal.* vorgefunden werden[1], entstand die christliche antijüdische Literatur an sich erst mit der anonymen *Epistula Barnabae* (*CPG* 1050; wahrscheinlich Anfang des 2. Jh.s) und Justinus Martyrs *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* (*CPG* 1076; um 150)[2]. Uns manchmal unbekannt gebliebene Autoren kamen mit derartigen Schriften der von der neugegründeten Kirche gefühlten Not entgegen, ihre Beziehung mit dem Judaismus zu definieren, und zu entscheiden, ob die Verehrung Christi mit dem Monotheismus, den Israel sie gelehrt hatte, zusammengehen konnte. In einem Versuch, nachzuweisen, dass das Christentum die wahre jüdische Religion war, fingen Literatoren, von *Luc.* 24:25-27 (Emmaus-Jünger) gestützt, damit an, von nun an die Texte des Alten Testamentes auf eine neue Weise zu interpretieren, Prophezeiungen, die sich auf die Parousie Christi zu beziehen schie-

[1] Siehe J. G. Gager, *The Origins of anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York / Oxford 1985, 151-153 und 230-243.

[2] L. T. Johnson, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", The Journal of Biblical Literature 108 (1989) 419-441; G. G. Stroumsa, "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity", in: O. Limor - G. G. Stroumsa (edd.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Texts and studies in medieval and early modern Judaism 10), Tübingen 1996, 7.

Sacris Erudiri 44 (2005): 227-239 © BREPOLS PUBLISHERS

nen, nachzuspüren, und zu zeigen, dass der jüdische Glaube in Wirklichkeit nichts anderes als eine Verzerrung und Entfremdung von der wahren jüdischen Religion war[3]. Die benutzten Argumente und Themen änderten sich gewissermaßen vom 2. Jh. an. Hatten die Schriften ursprünglich einen defensiven Charakter, so wurden sie nach und nach eine Demonstration des christlichen Glaubens, indem einige von ihnen Invektiven gegen die hartnäckige und unverbesserliche Haltung ihrer Gegner enthielten[4]. Die Juden fungierten in diesem Genre mehr und mehr als Schufte, die den christlichen Autoren die Gelegenheit bieten sollten, ihre eigene Überlegenheit zu versichern, und deren Rolle allmählich eher ein rhetorisches Mittel als Partei in einer ernsthaften religiösen Debatte wurde[5].

Außerdem wurden die Juden in den folgenden Jahrhunderten auch Opfer von imperialer Gesetzgebung und von Konzilien, deren beider Ziel darin bestand, sie zu isolieren und jeder Möglichkeit zu berauben, kollektiv oder individuell Macht oder Einfluss auf die Christen auszuüben[6]. Unter Theodosios I. (27. Feb., 380) wurde das Imperium christlich, durch die Einführung des *Corpus iuris ciuilis* unter Justinianos I. (534)

[3] A. Cameron, "Byzantines and Jews: some recent work on early Byzantium", Byzantine and modern Greek studies 20 (1996) 258: "Judaism must be shown to have been superseded by Christianity in both religious and historical terms". Vgl. Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Iudaeo XI, 5: ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰούδα γένος, καὶ Ἰακώβ, καὶ Ἰσαάκ, καὶ Ἀβραάμ, τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ εὐλογηθέντος, καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ διὰ τούτου τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τῷ Θεῷ προσαχθέντες (ed. M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* [Patristische Texte und Studien 47], Berlin / New York 1997, 89).

[4] Ch. Munier, "Jews and Christians", in: *Encyclopaedia of the Early Church* I, Cambridge 1992, 436a-b.

[5] So D. Olster, *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994, 182. Nach G. G. Stroumsa, "Anti-Judaism" (s. Anm. 2) 16-17, könnte dies durch die geänderte Selbstperzeption der Christen erklärt werden, die, nachdem das byzantinische Reich christlich geworden war, sich selbst nicht mehr an erster Stelle in Beziehung zum *uetus Israel* betrachteten.

[6] N. R. M. de Lange, "Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects", in: D. Wood (ed.), *Christianity and Judaism* (Studies in church history 29), Oxford 1992, 22.

galt der jüdische Glaube nicht länger als *religio licita*[7], und unter Herakleios (632) griffen die Behörden, wie es sich herausstellt, zum erstenmal den gesetzlichen Status an, den die Juden bisher gekannt hatten[8]. Forderungen, sich zum Christentum zu bekehren, folgten unter Leon III. (721-722), Basileios I. (873-874) und Romanos I. Lekapenos (920-944); sogar so spät wie 1253 oder 1254 ließ Johannes III. Dukas Vatatzes von Nikaia die Juden seines Reiches noch einer Zwangstaufe unterziehen. Der Umschwung unter Herakleios war keineswegs zufällig: Anno 614 war Jerusalem den Persern in die Hände gefallen und das Wahre Kreuz von ihnen entwendet worden; allgemein wurde Beihilfe der Juden vermutet[9] und, wenn es dem Kaiser 630 gelang, das Kreuz in seine Heimat zurückzubringen, war angeblich auch der Tag der Vergeltung angebrochen[10]. Diese Ereignisse hatten zur Folge, dass der Kult des Kreuzes in diesem Zeitraum eine signifikante Entwicklung kannte. Indem die frühen Kirchenväter den Wert des Kreuzes als Symbol sowohl der Schande als auch der Erlösung der Welt betonten, erörterten theologische Abhandlungen von nun an mehr und mehr das materielle Kreuz selber, eine Tendenz, die zweifelsohne mit dem gleichzeitigen Aufschwung der Anbetung von Kreuzreliquien Hand in Hand ging. Eine ganze Reihe von Homilien und anderen Werken, die den Kreuzeskult rühmten und die Juden schmälerten oder wenigstens in Verruf brachten, entstand, damit die heftige Kritik, dass die Christen geschaffene Objekte verehren und folglich Götzendiener seien, pariert werden könnte[11]. Die Grundlage dergleichen Opera

[7] A. Külzer, *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild* (Byzantinisches Archiv XVIII), Stuttgart / Leipzig 1999, 238. Vgl. A. M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani, alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Milano 1987.

[8] A. Sharf, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995, 57.

[9] Vgl. A. Cameron, "Byzantines and Jews" (s. Anm. 3) 253-254; A. Külzer, *Disputationes graecae* (s. Anm. 7) 239.

[10] N. R. M. de Lange, "Jews and Christians" (s. Anm. 6) 23, nennt die 7. Jh. ganz zu Recht "the darkest age of Byzantine Jewry".

[11] Vgl. A. Frolow, *La reliquie de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit von dem Bilderstreit* (TU 139), Berlin 1992; B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début*

bildeten diejenigen Exzerpte, die, im Alten Testament gesucht und gesammelt, als Prophetien der Kreuzigung und – allgemeiner – der Passion Christi gelten konnten; sie wurden, wie Heinz Schreckenberg überzeugend erwiesen hat, allmählich für das antijüdische Genre 'traditionell'[12].

Ein Beispiel einer solchen Sammlung alttestamentlicher Passionsprophezeiungen ist im Vatikaner Codex Pii II gr. 47 (Fol. 144r [Z. 18] - Fol. 147r [Z. 3]) aufbewahrt worden, einer dem 12. Jh. entstammenden Handschrift aus Pergament (153 Folien; 16°)[13], die weiter auch Werke von Gregorius Nazianzenus, Ignatius Diaconus, Dionysius Thrax und Theodosius Alexandrinus, somit den (antijüdischen) *Dialogus Timothei et Aquilae* (*CPG* 7794; *inc.* Fol. 75v)[14] und eine (neulich edierte) Abhandlung gegen die Juden in fünf Kapiteln (*inc.* Fol. 139r) enthält[15]. Von dieser Sammlung biete ich im Folgenden die diplomatische Erstausgabe[16].

du VIIe siècle, II, Paris 1992, 293-319, vor allem 317; A. Cameron, "Byzantines and Jews" (s. Anm. 3) 267.

[12] H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie 172), Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1997³, 62-72. – Dies entlockte F. W. Nietzsche, *Morgenröte*, Aphorismus 84, die folgende sarkastische Bemerkung: "wie sehr auch die jüdischen Gelehrten protestirten, überall sollte im alten Testament von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Ruthe, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da bedeute dies eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz; selbst die Aufrichtung (...) der ehernen Schlange ...".

[13] H. Stevenson, *Codices manuscripti graeci Reginae Suecorum et Pii PP. II Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1888, 164-166.

[14] Editionen von F. C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila* (Anecdota Oxoniensia, series I, 8), Oxford 1898, 65-104, und R. G. Robertson, *The Dialogue of Timothy and Aquila* (Dissertation Harvard Univ.), Cambridge (Mass.) 1986.

[15] M. De Groote, "Anonyma testimonia adversus Iudaeos. Critical Edition of an Antijudaic Treatise", Vigiliae Christianae 59 (2005) 315-336.

[16] Die Abkürzungen und Siglen wurden der folgenden Edition entnommen: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum* (Göttingen 1954-) (= *LXX*): I (1974), X (1979³), XIII (1984³), XIV (1983³) und XV (1976²). Weitere Abkürzungen: Masor. = masoretischer Text; *NouTest* = B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1998²⁷).

TEXT

Μαρτυρίαι πε(ρὶ) τοῦ στ(αυ)ροῦ, κ(αὶ) τοῦ γενομένου 144r
σκότους· ἐν τῇ ἡμέρα τῆς στ(αυ)ρώσεως, τοῦ ὄξους
κ(αὶ) τῆς χολῆς ὧν, ὁ χ(ριστὸ)ς πεπότισται· κ(αὶ) τῶν
ῥαπισμάτων, κ(αὶ) μαστίγων, καὶ ἥλων, καὶ τῆς ταφῆς
αὐτοῦ, κ(αὶ) τῆς ἀναστάσεως, κ(αὶ) των ἄλλων
πε(ρὶ) αὐτοῦ προκηρυχθέντων, ἅτινα καὶ πέπρακται ἐν
τῶ χ(ριστ)ῶ καὶ ἤδη τετελίωνται·

Τοῦ δα(νί)δ. Ὅτι παραδοθήσετ(αι) τοῖς ἔθνεσιν· Ἵνα
τί ἐφρύαξαν ἐθνη (καὶ) λαοὶ ἐμε|λέτησαν κενά· παρέ- 144v
στησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἀρχ(οντες)
συνήχθησαν ἐπι τὸ αὐτὸ· Κατα τοῦ κ(υρίο)υ (καὶ)
κατ(ὰ) τοῦ χ(ριστο)ῦ αὐτοῦ·

Ἱερεμίου· Ἐν τῇ ἡμέρα ἐκείνη λέγει κ(ύριο)ς, ἀπολεῖται
ἡ καρδία τοῦ βασιλέως· (καὶ) ἡ καρδία τ(ῶν) ἀρ-
χοντ(ων)· (καὶ) ἱερῆς ἐκστήσονται· (καὶ) οι προφῆται
θαυμάσονται: +

*Τοῦ αὐτοῦ πε(ρὶ) τῆς βρεφοκτονίας· ὅτι κ(αὶ) πε(ρὶ)
τῆς βηθλεὲμ εἴρηται ἐκεῖ γὰρ τέθαπται ἡ ῥαχὴλ τα ἐν
τῇ γενέσει μαρτυρεῖ· ἀπέθανεν φη(σιν), ἡ ῥαχὴλ κ(αὶ)*

1/2 sc. Matth. 27:45; Marc. 15:33; Luc. 23:44 **2** τῇ ἡμέρα: lege τῇ ἡμέρᾳ sc. Matth. 27:48; Marc. 15:36; Luc. 23:36; Ioh. 19:29-30 **3** sc. Matth. 27:34; cf. Marc. 15:23 **3/4** sc. Matth. 26:67-68; Marc. 14:65; Luc. 22:63-64; Ioh. 18:22, 19:3 **4** sc. Matth. 27:26; Marc. 15:15; Ioh. 19:1; cf. Luc. 23:22 ἥλων: lege ἥλων sc. Matth. 27:35; Marc. 15:24; Luc. 23:33; Ioh. 19:18 **4/5** sc. Matth. 27:57-61; Marc. 15:42-47; Luc. 23:50-56; Ioh. 19:38-42 **5** sc. Matth. 28:1-8; Marc. 16:1-8; Luc. 24:1-12; Ioh. 20:1-13 των: lege τῶν **7** τῶ χριστῶ: lege τῷ χριστῷ τετελίωνται: intellege τετελείωνται uel τετελείωται **8/12** Ps. 2:1-2 **9** ἐθνη: lege ἔθνη **10** ἀρχοντες: lege ἄρχοντες **11** ἐπι: lege ἐπὶ κατα: lege κατὰ **13/16** Ier. 4:9 **13** Ἱερεμίου: lege Ἱερεμίου καὶ ἔσται ante ἐν add. *LXX* τῇ ἡμέρα ἐκείνη, i.e. τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ sicuti 88-Syh Arm Greg.Nyss. (*PG* 46,232A3) = Masor.] ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ rel. *LXX* **14** ἀρχοντων: lege ἀρχόντων **15** ἱερῆς, i.e. ἱερῆς] οἱ ἱερεῖς *LXX* οι προφῆται: lege οἱ προφῆται **18** ραχὴλ τα: lege ῥαχὴλ τὰ **19** τῇ: lege τῇ **19/20** Gen. 48:7 **19** ἀπέθανεν: lege ἀπέθανέν ραχὴλ: lege ῥαχὴλ

20 *ἐτάφη* ἐν ὁδῶ ἐφραθά. αὔ ἐστιν βηθλεέμ: Φωνὴ ἐν ῥαμὰ ἠκούσθη· θρῆνος (καὶ) κλαυθμὸς (καὶ) ὀδυρμὸς, ῥαχὴλ' ἀποκλαιομένη τὰ τέκνα αὐτῆς; (καὶ) οὐκ' εἴθελεν παύσασθαι ὅτι οὐκ' ἔστι(ν).

Τοῦ δα(υί)δ· Ὁ ἐσθίων ἄρτους μου· ἐμεγάλυνε(ν) ἐπ'
25 ἐμὲ πτερνισμόν·

Ζαχαρίου· Καὶ ἔστησας μισθόν μου τριάκοντα ἀργύρους· (καὶ) εἶπεν κ(ύριο)ς πρός με· κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτίριον, (καὶ) σκέψαι εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν, τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν·

30 *Ἡσαΐου*· Κ(ύρι)ε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν, (καὶ) ὁ βραχίον κ(υρίο)υ τίνι ἀπεκαλύφθη· ἀνηγγείλαμεν ὡς παιδίων ἐναντίων αὐτοῦ· ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ· οὐκ' ἔστιν εἶδος αὐτοῦ οὐδὲ δόξα· (καὶ) ἴδομεν αὐτ(ὸν) (καὶ) οὐκ' εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ

---

20 post ἐν[1] add. τῇ *LXX* ὁδῶ: lege ὁδῷ Ἐφράθα *LXX* αὔ ἐστιν: intellege αὕτη ἐστὶν Βηθλέεμ *LXX* **20/23** Ier. 38:15 **21** θρῆνος-ὀδυρμὸς] om. 311 θρήνου B-S-130 A-410 *C*-49* Arab *LXX* κλαυθμὸς (cf. Matth. 2:18)] κλαυθμοῦ B-S-130 A-410 *C*-49* Arab *LXX* καὶ[2] ὀδυρμὸς] om. 88-Syh Bo ὀδυρμὸς (cf. Matth. l.c.)] ὀδυρμοῦ B-S-130 A-410 *C*-49* Arab *LXX* ῥαχὴλ': lege ῥαχὴλ **22** τὰ τέκνα αὐτῆς sicuti 534 613 (ex Matth. l.c.)] om. B-S-130 *LXX*; ἐπὶ (ἀπὸ 239) τῶν υἱῶν αὐτῆς A-410 *C*-239 = Masor.; ἐπὶ (om. 311) τοῖς υἱοῖς (τοὺς υἱοὺς V 62-449 538 Tht.[P]) αὐτῆς rel. (Cyr.) = Masor. καὶ (cf. Matth. l.c.)] om. B Syh 26 86-710 534 544 *LXX* οὐκ': lege οὐκ εἴθελεν: intellege ἤθελεν post παύσασθαι add. ἐπὶ τοῖς υἱοῖς (τοὺς υἱοὺς 62-449 26) αὐτῆς B-S-130 88-Syh / 26 Aeth Arm Tht. *LXX* **23** οὐκ' ἔστιν, i.e. οὔκ ἐστιν] οὔκ εἰσιν *LXX* **24/25** Ps. 40:10 **26/29** Zach. 11:12-13 **26** ἔστησας] ἔστησαν *LXX* μισθόν pr. τὸν *LXX* ἀργύρους: intellege ἀργυροῦς **27** εἶπεν: lege εἶπεν **28** χωνευτίριον: intellege χωνευτήριον σκέψαι] σκέψομαι B-S*(-με)-V*(σκέψω) 764 *LXX*; ἰδὲ Epiph.(lib.); *probabo eos* Ach, *probabo illud* Sa **30/39** Is. 53:1-4 **30** τῇ ἀκοῇ ἡμῶν: lege τῇ ἀκοῇ ἡμῶν **31** βραχίον: intellege βραχίων ἀνηγγείλαμεν sicuti codd. gr. et uersiones et traditio patristica] ἀνέτειλε μὲν *LXX* (coni. *Ziegler*) **31/32** ὡς-αὐτοῦ sicuti *O-oI-oII C* 403-613 407 Syp(pr. αὐτὸν) Eus. (*Comm. in Is.*; *Ecl. proph.*) Hi. = Masor.] ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον Iust. Tert. (*CSEL* 20,244.404) Cypr. *LXX* **32** παιδίων ἐναντίων: intellege παιδίον ἐναντίον γῇ διψώσῃ: lege γῇ διψώσῃ οὐκ': lege οὐκ **33** εἶδος: lege εἶδος αὐτοῦ sicuti 407 456 Eus. (*Ecl. proph.*) Tert. Cypr.] αὐτῷ rel. *LXX* ἴδομεν: intellege εἴδομεν **34** οὐκ': lege οὐκ εἶδος: lege εἶδος

35 ἄτιμον ἐκλείπον παρὰ | πάντας ἀν(θρώπ)ους. ἄν(θρω- 145r
π)ος ἐν πληγῇ ὢν, (καὶ) εἶδος φέρειν μαλακίαν. ὅτι
ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη· (καὶ)
οὐκ᾽ ἐλογίσθη. οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει (καὶ)
πε(ρὶ) ἡμῶν ὀδυνάται:

40 *Πε τῆς προδοσίας ὅτι ἀτιμάσθ(η):* + Καὶ ἡμεῖς ἐλογι-
σόμαιθα αὐτ(ὸν) εἶναι ἐν πόνω (καὶ) ἐν πληγῇ (καὶ) ἐν
κακώσει. αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθ(η) διὰ τὰς ἁμαρτί(ας)
ἡμῶν· (καὶ) μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομί(ας) ἡμῶν·
παιδία εἰρῆνης ἡμ(ῶν) ἐπ᾽ αὐτόν· τῷ μώλωπι αὐτοῦ
45 ἡμεῖς ἰάθημεν πάντες· ὡς πρόβατ(ον) ἐπλανήθην ἕκα-
στος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη· (καὶ) κ(ύριο)ς παρέδωκεν
αὐτὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· (καὶ) αὐτὸς διὰ τὸ κε-
κακῶσθαι, οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα· ὡς πρόβατ(ον) ἐπι
σφαγὴν ἤχθη, (καὶ) ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κήραντος
50 αὐτ(ὸν) ἄφωνος. οὕτως οὐκ ἀνοί τὸ στόμα αὐτοῦ ἐν τῇ
ταπεινώσει αὐτοῦ· ἡ κρίσης αὐτοῦ ἤρθη· τὴν δὲ γενεὰν
αὐτοῦ τις διηγήσεται· ὅτι ἔρεται ἀπὸ τ(ῆ)ς γ(ῆ)ς ἡ ζωῆ
αὐτοῦ. ἀπὸ τ(ῶν) ἁμαρτιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θά-

---

35 ἐκλείπον: lege ἐκλεῖπον **36** πληγῇ: lege πληγῇ εἶδος: intellege εἰδὼς **38** οὐκ᾽: lege οὐκ **39** ὀδυνάται: lege ὀδυνᾶται **40/68** Is. 53:4-12 **40** πε: intellege περὶ ἀτιμάσθη: intellege ἠτιμάσθη ἐλογισόμαιθα: intellege ἐλογισάμεθα **41** πόνω: lege πόνῳ πληγῇ: lege πληγῇ **42/43** ἁμαρτίας ... ἀνομίας sicuti 86 *O-oI-oII C* 403-613 456 534 538 Bo Syp Clem.Rom. Eus. (*Comm. in Is.*; *Dem. euang.*; *Ecl. proph.*) Ath. (*PG* 25,153C15-D1; 26,1025C1-2) Cyr. Hi.] ἀνομίας ... ἁμαρτίας Barn. Cypr. *LXX*; ἀνομίας ... ἀδικίας 544 **44** παιδία: intellege παιδεία εἰρῆνης: lege εἰρήνης τῷ: lege τῷ **45** ἰάθημεν: lege ἰάθημεν πρόβατα ἐπλανήθημεν *LXX* ἕκαστος] ἄνθρωπος *LXX* **46** τῇ ὁδῷ: lege τῇ ὁδῷ **47** διὰ τὰς ἁμαρτίας, i.e. διὰ τὰς ἁμαρτίας sicuti 958] ταῖς ἀνομίαις 565, ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν *iniquitates* Hi.; ταῖς ἁμαρτίαις rel. *LXX* **48** ἐπι: lege ἐπὶ **49** κήραντος: intellege κείραντος sicuti S^{c} A-106 V 763-62-86^{c}-233^{txt}-456 Barn. Clem.Rom. Or. (*GCS* 6,71; 10,162.163.414) Tht.; cf. Act. 8:32] κείροντος rel. *LXX* **50** οὐκ ἀνοί: intellege οὐκ ἀνοίγει τῇ: lege τῇ **51** αὐτοῦ^{1} sicuti 106 L-/II-/III-147-46-86^{c}-233 764 403-613 407 534 Co Syp Iust. Ath. (*PG* 25,156A4)] om. rel. *LXX* κρίσης: intellege κρίσις δὲ sicuti 26-86-106 V 147-36-93-46-456 309 239-306 403-613 407 534 Bo Eus. (*Ecl. proph.*) Ath. Cyr.^{lem} Cypr.] om. rel. *LXX* **52** τις: intellege τίς ἔρεται: intellege αἴρεται ἡ ζωῆ: lege ἡ ζωὴ **53** ἁμαρτιῶν] ἀνομιῶν *LXX*

νατον· (καὶ) δόσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τ(ῆ)ς ταφῆς αὐ-
55 τοῦ, (καὶ) τοὺς πλουσίους, ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ·
ὅτιαν, ομίαν οὐκ ἐποίησεν· οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ
στόματι αὐτοῦ· (καὶ) κ(ύριο)ς βούλεται καθαρίσαι αὐ-
τὸν τῆς πληγῆς· | ἐὰν, δώτε πε(ρὶ) ἁμαρτίας ἡ ψυχῆ 145v
ὑμῶν, ὄψεται σπέρμα μακρόβιον· (καὶ) κ(ύριο)ς
60 βούλεται ἀφελεῖν ἀπὸ του πόνου τὴς ψυχῆς αὐτοῦ·
δεῖξαι αὐτῶ φῶς (καὶ) πλάσαι τῆ συνέσει· δικαιώσαι
δίκαιον εὖ δουλεύοντ(α) πολλοῖς. (καὶ) τὰς ἁμαρτί(ας)
αὐτ(ῶν) αὐτὸς ἀνοίσει· διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομησει
πολλοῦς. (καὶ) τῶν ἰσχυρ(ῶν) μεεῖ σκύλα, ἀνθῶν
65 παρεδώθη εἰς θάνατον ἡ ψυχῆ αὐτοῦ. (καὶ) ἐν τοῖς
ἀνόμοις ἐλογίσθη· (καὶ) αὐτὸς ἁμαρτί(ας) πολλῶν
ἀνήνεγκεν· (καὶ) διὰ τὰς ἁμαρτί(ας) αὐτ(ῶν)
παρεδώθ(η):

Τοῦ αὐτοῦ· Οὕτως λέγει κ(ύριο)ς ὁ ῥυσάμενός σε θ(εὸ)ς
70 ἰ(σρα)ὴλ. ἁγιάσατε τ(ὸν) φαυλίζοντ(α) τ(ὴν) ψυχὴν αὐ-
τοῦ· τ(ὸν) βδελλυσσόμενον ὑπὸ τ(ῶν) ἐθνῶν τ(ῶν)
δούλων τ(ῶν) ἀρχόντ(ων)· Βασιλεῖς ὄψοντ(αι) αὐτ(όν)·
(καὶ) ἀναστήσοντ(αι) ἄρχοντ(ες), (καὶ) προσκυνήσου-
σιν αὐτόν:

75 *Τοῦ αὐτοῦ*. Τὸν νότον μου ἔδωκαν εἰς μάστιγας, τὰς δὲ
σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματ(α)· τὸ δὲ πρόσωπόν μου
οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύν(η)ς ἐμπτυσμάτω(ν).

---

54 δόσω: intellege δώσω **56** ὅτιαν, ομίαν: intellege ὅτι ἀνομίαν εὑρέθη: lege εὑρέθη τῶ: lege τῷ **58** δώτε: lege δῶτε ἁμαρτίας: lege ἁμαρτίας ψυχῆ: lege ψυχὴ **59** ὄψεται: lege ὄψεται **59/60** κύριος βούλεται sicuti S Syp Clem.Rom. Eus. (*Comm. in Is.*)] tr. rel. *LXX* **60** του: lege τοῦ τὴς: lege τῆς **61** αὐτῶ: lege αὐτῷ τῆ: lege τῇ δικαιώσαι: lege δικαιῶσαι **63** κληρονομησει: lege κληρονομήσει **64** πολλοῦς: lege πολλούς μεεῖ: intellege μεριεῖ σκύλα: lege σκῦλα ἀνθῶν: intellege ἀνθ' ὧν **65** παρεδώθη: intellege παρεδόθη ψυχῆ: lege ψυχὴ **66** ἁμαρτίας: lege ἁμαρτίας **68** παρεδώθη: intellege παρεδόθη **69/74** Is. 49:7 **69** θεὸς sicuti S^c Q-26-106 B-88-*oII cI-cII* 46 198 306 407 410 449-770 544 Eus. (*Dem. euang.*) Cyr.] om. 538 = Masor.; pr. ὁ rel. *LXX* **71** βδελλυσσόμενον: intellege βδελυσσόμενον **71/72** τῶν δούλων] τὸν δοῦλον 86* *lII* 410 Hi. = Masor. *LXX* **74** αὐτόν sicuti Q^{txt} 88* 534] αὐτῷ rel. *LXX* **75/77** Is. 50:6 **75** νότον: intellege νῶτόν ἔδωκαν sicuti 449 613] ἔδωκα S *O-oII C*(praeter 87)-*cI-cII* 46

Ἱερεμίου· περι τοῦ πάθους: Ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον τοῦ θύεσθαι οὐκ᾽ ἔγνων· ὅτι ἐπ᾽ ἐμὲ ἐβουλεύσαντο λογισμὸν πονηρ(ὸν) λέγωντες· δεύτι (καὶ) ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τ(ὸν) ἄρτ(ον) αὐτοῦ· (καὶ) ἐκτρίψωμεν αὐτ(ὸν) ἐκ γῆς ζώντων· *ἄρτος δὲ τῶ κ(υρί)ω μα νοηθήσεται· καθῶς φη(σιν) αὐτὸς ὁ κ(ύριο)ς κλάσας ἄρτον·* λάβετ(ε) φάγετε τοῦτο μού ἐστιν τῶ σῶμα:

τοῦ δα(νί)δ Ὅτι ἐγὼ εἰς μάστιγας ἕτοιμος, (καὶ) ἡ ἀλγιδῶν μου ἐνώπιῶν μου ἐστὶν διὰ παντός. 146r

Ζαχαρίου. Καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτ(ὸν) τί αἱ πληγαὶ αὗται ἀναμέσον τ(ῶν) χειρ(ῶν) σου· (καὶ) ἐρεῖ· ἃς, ἐπλήγην ἐν τῶ οἴκω τῶ ἀγαπητώ μου· ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ τὸν ποιμένα μου (καὶ) ἐπ᾽ ἄνδρα πολίτ(ην) αὐτοῦ λέγει κ(ύριο)ς παντοκράτωρ· πάταξον τ(ὸν) ποιμένα (καὶ) διὰ σκορπισθήσοντ(αι) τὰ πρόβατα:

---

198 403-613 410 449-770 538 544 Epiph. (*GCS* 25,40) Eus. (*Ecl. proph.*) Ath. (*PG* 25,741B2; 26,1060C1); τέθεικα Iust. *posui* Tert. (*CSEL* 47,382) Cypr.; δέδωκα rel. *LXX* **77** οὐκ᾽: lege οὐκ **78/82** Ier. 11:19 **78** Ἱερεμίου: lege Ἱερεμίου περι: lege περὶ post ἄκακον add. φερόμενον Iust.; add. ἦλθον Ps.-Chr. (*PG* 59,615); add. ἀγόμενον rel.(praeter 710) *LXX* **79** οὐκ᾽: lege οὐκ ὅτι sicuti 88-Syh *L-l* 106 534 Arab Arm Syp Tht. = Masor.] om. rel. *LXX* ἐβουλεύσαντο] ἐλογίζοντο Iust.; ἐλογίσαντο *LXX* **80** λέγωντες δεύτι: intellege λέγοντες δεῦτε **81** ἐκ sicuti V Iust.] ἀπὸ rel. *LXX* **82** τῶ κυρίω μα: intellege τῷ κυρίῳ σῶμα **83** καθῶς: lege καθώς **83/84** Matth. 26:26 (cf. Marc. 14:22; Luc. 22:19) **84** μου post σῶμα tr. *NouTest* τῶ: intellege τὸ **85/86** Ps. 37:18 **85** τοῦ δαυίδ mg. sup. ὅτι: lege ὅτι ἀλγιδῶν: intellege ἀλγηδών **86** ἐνώπιῶν μου ἐστὶν: intellege ἐνώπιόν μού ἐστιν ἐστὶν sicuti R-La^{R}-La^{G} Aug. *L* Z T Syh Hes. Tht. A-1219-55] om. rel. *LXX* **87/92** Zach. 13:6-7 **87** αὗται: intellege αὗται **88** ἀναμέσον: intellege ἀνὰ μέσον **89** τῶ οἴκω τῶ ἀγαπητώ: lege τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ **90** τὸν ποιμένα sicuti Iust. Eus. (*Ecl. proph.*) alii = Masor.] τοὺς ποιμένας W-407-410 B-S*-V Q*-544 87^{c}-68 Ach Aeth Greg.Naz. (*PG* 35,473B8-9) Tert. (*CCL* 2,1149) *LXX* **91** πάταξον sicuti Iust. Eus. (*Ecl. proph.*) alii] πατάξατε W-410 B-S* Co(uid.) Aeth Greg.Naz. *LXX*; πατάξω V-538 46-86^{c}-711^{c} 106 233-710 Arab Arm Cyr.^{P} = Matth. 26:31 Marc. 14:27 τὸν ποιμένα sicuti Barn. Iust. Eus. (*Ecl. proph.*) alii = Matth. l.c. Marc. l.c.] τοὺς ποιμένας W-410 B-S* Aeth Greg.Naz. Tert.(uid.) *LXX* **92** διὰ σκορπισθήσονται, i.e. διασκορπισθήσονται sicuti A-106-26-233-710-449-770-544 490-239-613 Syh Arab Arm Iust. Cyr. Hi. = Matth. l.c. Marc. l.c.] διασκορπισθήσεται

Τοῦ δα(νί)δ· Ὤρυξαν χείρας μου (καὶ) πόδας μου· ἐξηρίθμησαν πάντ(α) τὰ ὀστά μου. δι᾽ ἐμερίσαντο τὰ ἱμάτι ἄμου ἑαυτοῖς, (καὶ) ἐπὶ τ(ὸν) ἱματισμόν μου ἔβαλλον κλήρον:

Τοῦ αὐτοῦ: Ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμ(α) χολ(ὴν) (καὶ) εἰς τ(ὴν) δίψαν μου εποτ σανμ(ε) ὄξος:

Ἀμῶς· Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρα ἐκείνη λέγει κ(ύριο)ς ὁ θ(εό)ς· δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας, (καὶ) συσκοτάσει ἐν ημ(έρα) τὸ φῶς·

Ζαχαρίου: Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρα ἐκείνη οὐκ᾽ ἔσται φῶς, (καὶ) ψύχος (καὶ) πάγος ἔσται μίαν ημ(έραν). (καὶ) ἡ ημ(έρα) ἐκείνη γνωστῇ τῶ κ(υρί)ω· (καὶ) οὐχ ημ(έρα) (καὶ) οὐ νύξ᾽· (καὶ) προσεσπέραν ἔσται φῶς·

---

407 Cyr.^{F} Tht.; σκορπισθήσεται Barn. (ἀπολεῖται^{P}); διασκορπισθήτω S^{ca} *L*(praeter 36)-*Π*-*Π* (86^{txt}) Th.; διασκορπισθήτωσαν S^{c} Q^{c} 36-49-764 *C*-*c*-68-534 198 393 919 Co Eus. (*Ecl. proph.*) Bas.N.; ἐκσπάσατε W-410 B-S*-V 86^{mg} Aeth Greg.Naz. *euellite* Tert. *LXX* **93/96** Ps. 21:17-19 **93** χείρας: lege χεῖράς μου^{2} sicuti U La^{G} Ga *L* Tht. A-55 Aug. Cypr.^{P} = Masor.] om. rel. *LXX* ἐξηρίθμησαν codd.(praeter U)] ἐξηρίθμησα *Grabe* = Masor. *LXX*; ἐξηριθμήθησαν U **94** ὀστά: lege ὀστᾶ post μου add. αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με *LXX* δι᾽ ἐμερίσαντο: intellege διεμερίσαντο **94/95** ἱμάτι ἄμου: intellege ἱμάτιά μου **95** ἔβαλον *LXX* **96** κλήρον: lege κλῆρον **97/98** Ps. 68:22 **97** καὶ ante ἔδωκαν add. *LXX* post βρῶμα add. μου *LXX* **98** εποτ σανμε: intellege ἐπότισάν με **99/101** Am. 8:9 **99** Ἀμῶς: lege Ἀμώς τῇ ἡμέρα ἐκείνη, i.e. τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ *O*-*C*-68-613 Tert. (*CSEL* 47,564) Hi. = Masor.] ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Cypr. Ir.^{lat} *LXX* **99/100** ὁ θεός sicuti W Syp] κύριος B-V *C*-68-613 Arm = Masor.; om. *L*(praeter 36)-*Π*-407 *c* La^{C} Sa Eus. (*Dem. euang.*) Cyr.^{F} Tert. Cypr. Ir.^{lat} *LXX* **100** καὶ ante δύσεται add. W Mar.Ant. *LXX* post συσκοτάσει add. ἐπὶ τῆς γῆς *LXX* (praeter 233-710-410 Cyr.^{F} Cypr.) **101** ημέρα: lege ἡμέρᾳ **102/105** Zach. 14:6-7 **102** καὶ ἔσται sicuti B-S-V L(praeter 36)-*Π*-*Π* *C*-*c*(praeter 538)-68-96-239 Syh Arm Eus. (*Dem. euang.*: *GCS* 23,274) Ath. (*PG* 28,696B6) Th. Mar.Ant. = Masor.] om. W Or. (*GCS* 49,273; 41.1,227.233) *LXX* ἔσται^{1}] om. 36 Ach Sa Aeth^{P} τῇ ἡμέρα ἐκείνη, i.e. τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ sicuti V Syh Ath. Hi.] ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 147; ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ rel. *LXX* οὐκ᾽: lege οὐκ **103** ψύχος, i.e. ψῦχος sicuti Or. Mar.Ant. alii] ψύχη W-410 B-S*-V* Q*-198-233-710-393*-534-538-544-919 Sa Bas.N. *LXX* ημέραν: lege ἡμέραν **104** ημέρα: lege ἡμέρα γνωστῇ τῶ κυρίω: lege γνωστὴ τῷ κυρίῳ **105** ημέρα: lege ἡμέρα νύξ᾽: lege νύξ προσεσπέραν: intellege πρὸς ἑσπέραν

Ἱερεμ(ίου)· Ἐκενώθη ἡ τίκτουσα ἑπτά. ἀπεκάκησεν ἡ ψυχῆ αὐτῆς, ἐπέδυ ὁ ἥλιος αὐτῆ, ἐπιμεσούσ(η)ς ἡμέ· κατ' ἠσχύνθ(η) (καὶ) ὠνειδίσθη ἐναντίον τῶν ἐχθρῶν αὐτ(ῶν) φη(σι) κ(ύριο)ς:

110 *Τοῦ αὐτοῦ·* Πν(εῦμ)α προσώπου ἡμῶν χ(ριστὸ)ς κ(ύριο)ς συνελήφθη ἐν ταῖς διαφοραῖς ἡμ(ῶν) οὗ εἴπωμεν ἐν τῆ σκιᾶ αὐτοῦ· ζησώμεθα ἐν τοῖς ἔθνεσιν·

Ἡσαΐου· Ἀπο προσόπου ἀδικίας | ἥρται ὁ δίκαιος, 146v
ἔσται ἐν ειρήνη ἡ ταφοῖ αὐτοῦ·

115 *τοῦ δα(υί)δ·* Ἐγενήθην ὡσει ἀν(θρωπ)ος ἀβοήθητος, ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος·

Τοῦ αὐτ(οῦ)· Ἔθεντό με ἐν λάκκο κατωτάτω ἐν σκοτεινοῖς (καὶ) ἐν σκιᾶ θανάτου:

106/109 Ier. 15:9 **106** Ἰερεμίου: lege Ἱερεμίου ἑπτά: lege ἑπτά **107** ψυχῆ: lege ψυχὴ αὐτῆ: lege αὐτῇ ἐπιμεσούσης sicuti S] μεσούσης 311 Aeth(uid.); ἔτι μέσης οὔσης 407; ἔτι μέσης Tht.^{P}; ἔτι μεσούσης rel. *LXX* ἡμέ: intellege ἡμέρας sicuti *L-l*-198 Chr. Tht. Olymp.] pr. τῆς rel. *LXX* **108** κατ' ἠσχύνθη: intellege κατῃσχύνθη post ὠνειδίσθη add. τοὺς καταλοίπους αὐτῶν δώσω εἰς μάχαιραν 233 Aeth Arm; τοὺς καταλοίπους αὐτῶν δώσω La^{W}; τοὺς καταλοίπους αὐτῶν εἰς μάχαιραν δώσω *LXX* **109** φησι κύριος sicuti Masor.] om. B-S A-106-410 V-26-86^{txt}-198-544-710 La^{W} Bo Arab Cypr. Ir.^{lat} *LXX* **110/112** Thren. 4:20 **111** κύριος] κυρίου *Rahlfs* = Aeth^{P} Arab *LXX* συνελήφθη] συνελήφθημεν 311; συνελήμφθη *LXX* διαφοραῖς: intellege διαφθοραῖς ἡμῶν sicuti Q-V-46-86-710-130-147-233-239-410-534-544 449 *C-c* Bo Cyr.Hieros. (*PG* 33,781B1) Tht. Ambr. (*CSEL* 62,332.424) Or.^{lat} (*GCS* 33,182) = Vulg.] αὐτῶν rel. *LXX* εἴπωμεν, i.e. εἴπομεν sicuti 88-Syh *L-l C-c* 410 Or. (*GCS* 6,277; 10,60; 40,380) Eus. Cyr.Hieros. Greg.Nyss. (*PG* 46,212C3) Constit.^{P}] εἴπαμεν rel. *LXX* **112** τῆ σκιᾶ: lege τῇ σκιᾷ ζησώμεθα, i.e. ζησώμεθα] ζήσωμεν 233; ζησόμεθα rel. *LXX* **113/114** Is. 57:1-2 **113** post ἀπο, i.e. ἀπὸ add. γὰρ *LXX* προσόπου: intellege προσώπου ἥρται: lege ἦρται **114** ειρήνη: lege εἰρήνῃ ταφοῖ: intellege ταφὴ **115/116** Ps. 87:5 **115** ὡσει, i.e. ὡσεὶ sicuti S *L* Tht. A-1219] ὡς B R 55 *LXX* ἀνθρωπος: lege ἄνθρωπος **117/118** Ps. 87:7 **117** λάκκο: intellege λάκκῳ κατωτάτω: lege κατωτάτῳ **118** σκιᾶ: lege σκιᾷ

Ὥσιέ· Καὶ ζητήσουσιν τὸ πρόσωπόν μου ἐν θλίψει αὐτῶν, (καὶ) ὀρθριοῦσιν πρός με λέγοντες· πορευθῶμεν (καὶ) ἐπιστρέψωμεν πρὸς κ(ύριο)ν τ(ὸν) θ(εὸ)ν ἡμῶν, ὅτι αὐτὸς ἥρπακεν (καὶ) ἰάσαται ἡμᾶς· πατάξει (καὶ) μωτώσει ἡμᾶς ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, (καὶ) ἐν τῇ τρίτῃ ημ(έρα) ἀναστησόμεθ(α) (καὶ) ζησόμεθ(α) ἐνώπιον αὐτοῦ, (καὶ) γνωσόμεθ(α)· διώξωμεν τοῦ γνῶσαι τ(ὸν) κ(ύριο)ν, ὡς ὄρθρον ἕτοιμον εὑρίσομεν αὐτόν· (καὶ) ἥξει ἡμῖν ὡς ὑετὸς πρόϊμος (καὶ) ὄψιμος·

ἡσαΐου· Νῦν ἀναστήσομαι λέγει κ(ύριο)ς, νῦν δοξασθήσομ(αι), νῦν ὑψωθήσομ(αι)· νῦν ὄψεσθε, νῦν ἐσθήσεσθ(ε)· ματαία ἐσται ἡ ἰσχὺς τοῦ πν(εύματο)ς ἡμῶν:

Σοφονίου: Διὰ τοῦτο ὑπόμεινόν με λέγει κ(ύριο)ς. εἰς ἡμέραν ἀναστάσεώς μου εἰς μαρτύριον:

τοῦ δα(υί)δ: Ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου, εἰς ἅδην· οὐδε δόσης τὸν ὅσιόν σον ἰδεῖν διαφθοράν:

119/127 Os. 5:15-6:3 **119** Ὥσιέ: intellege Ὥσηέ ζητήσουσι(ν) sicuti B-V Q^{c} L-49-764-613 *C-c*(praeter 538)-68 Th. Thph. Bas.N.; *quaerant* La^{W} Tert. Hi.] ζητήσωσι *I*-*II*-613-764^{c}; ἐπιζητήσουσι rel. *LXX* **120** καὶ^{1}] om. *LXX* **122** ἥρπακεν: lege ἥρπακεν ἰάσαται: intellege ἰάσεται μωτώσει: intellege μοτώσει **123** καὶ sicuti 538 La^{W} Aeth Arm Bas.N.] om. rel. *LXX* **123/124** τῇ τρίτῃ ημέρα, i.e. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ sicuti *L* 534 La^{W} Cyr.^{P} Tht.] τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ rel. *LXX* **125** διώξωμεν sicuti V *II C*-68 alii] διώξομεν rel. *LXX* γνῶσαι: intellege γνῶναι **126** εὑρίσομεν: intellege εὑρήσομεν ἥξει: lege ἥξει **127** ἡμῖν ὡς ὑετὸς sicuti V L-*I*-*II*-49-613 *C*-68 La^{W} Ach Bo Syh Arm Th. Tht. Thph. Bas.N. Hi.] ὁ ὑετὸς ἡμῖν 130-311; ὡς ὑετὸς Sa Aeth; ὡς ὑετὸς ἡμῖν rel. *LXX* **128/130** Is. 33:10-11 **129** ἐσθήσεσθε: intellege αἰσθήσεσθε; αἰσθήσεσθε (uel -θαι) Q^{c}-26 L-*II*-96-233 *cII*(49*) 198 239-306 410 544 Tht. Cyr.] αἰσθηθήσεσθε Ver. Eus. (*Comm. in Is.*) *LXX*; αἰσχυνθήσεσθε (uel -θαι) S^{ca} A-106-Q* (uel αἰσθηθήσ.; ras.) V-*oI II*-93 87 403-613 534 538 770 Sa; νῦν αἰσθηθήσεσθε καὶ αἰσχυνθήσεσθε Fa(uid.); *nunc intellegetis nunc confundemini* Cypr. **130** ἐσται: lege ἔσται ἡμῶν sicuti 311: ὑμῶν rel. *LXX* **131/132** Soph. 3:8 **133/134** Ps. 15:10 **133** ἐγκαταλείψεις: γ s.l. **134** ἅδην: lege ᾅδην οὐδε: lege οὐδὲ δόσης: intellege δώσεις σον: intellege σου ἰδεῖν: lege ἰδεῖν

135 *του αὐτ(οῦ)·* Καὶ ἐξήγέρθη ὡς ὑπνῶν κ(ύριο)ς, ὡς δυ-
νατὸς (καὶ) κρεπαλικῶς ἐξ' οἶνου· (καὶ) ἐπάταξεν τοὺς
ἐχθροὺς αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω·

Τοῦ αὐτοῦ· Ἀνέβη ὁ θ(εὸ)ς ἐν αλαλαγμῶ κ(ύριο)ς ἐν
φωνῇ σαλ|πιγγος· 147r

140 *Τοῦ αὐτ(οῦ)·* Καὶ ἐπέβη ἐπι χερουβὶμ' (καὶ) επετάσθη,
ἐπετάσθη ἐπὶ πτερύγω(ν) ἀνέμων:

135/137 Ps. 77:65-66 **135** του: lege τοῦ ἐξήγέρθη: intellege ἐξηγέρθη ὑπνῶν: pr. ὁ *LXX* **136** καὶ κρεπαλικῶς: intellege κεκραιπαληκὼς ἐξ' οἶνου: lege ἐξ οἴνου **138/139** Ps. 46:6 **138** αλαλαγμῶ: lege ἀλαλαγμῷ **139** φωνῇ: lege φωνῇ σαλπιγγος: lege σάλπιγγος **140/141** Ps. 17:11 **140** ἐπι: lege ἐπὶ χερουβὶμ', i.e. χερουβὶμ sicuti Bo Vulg. Aug. *L* Tht. 55; χερουβὶν B S^c U Sa R-La^R-La^G Aug. Ga Z A-1219 *LXX*; χερουβ S* = Masor. επετάσθη: lege ἐπετάσθη

Zusammenfassung

Die christliche antijüdische Literatur hatte zum Ziel, die Texte des Alten Testaments auf eine neue Weise zu interpretieren, Prophezeiungen, die sich auf die Parousie Christi zu beziehen schienen, nachzuspüren, und zu zeigen, dass der jüdische Glaube nur eine Verzerrung und Entfremdung von der wahren jüdischen Religion war. Nachdem Kaiser Herakleios 630 das Wahre Kreuz aus persischen Händen gerettet hatte, kannte der Kreuzeskult eine signifikante Entwicklung: Zahlreiche Homilien und andere Werke entstanden, die diesen Kult rühmten und die Juden schmälerten oder wenigstens in Verruf brachten. Deren Grundlage bildeten diejenigen alttestamentlichen Exzerpte, die als Prophetien der Kreuzigung und der Passion Christi gelten konnten. Dieser Beitrag bietet die diplomatische Erstausgabe einer solchen Sammlung von Passionsprophezeiungen, die im Vatikaner Codex Pii II gr. 47 (12. Jh.) aufbewahrt worden ist.

Ein Fragment des "Paenitentiale" Halitgars von Cambrai

aus einem Frühdruck der "Institutionen" Justinians

von

Raymund Kottje

(*Königswinter*)

Im Mai 1989 schenkte mir der bis zu diesem Zeitpunkt mir nur durch geschichtswissenschaftliche Veröffentlichungen bekannte Kollege Jacques Stiennon, emeritierter Professor der Universität Lüttich (Belgien), bei einem durch meinen damaligen Mitarbeiter Clemens Bayer vermittelten Besuch in Lüttich das Exemplar eines Frühdrucks der "Institutionen" Justinians zusammen mit einem Fragment des "Paenitentiale" Bischof Halitgars von Cambrai (831). Als Motiv für diese mich völlig überraschende, ausserordentlich wertvolle Schenkung nannte er, dass er damit ein Zeichen des Dankes für die Hilfe geben wolle, die er in den Nachkriegsjahren durch deutsche Historiker erfahren habe. Leider habe ich erst jetzt die Zeit gefunden, in einem wissenschaftlichen Rahmen über dieses generöse Geschenk und das Motiv des Schenkers zu berichten und den wissenschaftlichen Wert des Objekts zu beleuchten. Auf Grund meiner Fachkompetenz muss dabei das Paenitentialfragment im Vordergrund stehen.

Das Fragment im Umfang von zwei Doppelblättern war ehemals in den Einbanddeckel des Druckes der "Institutiones" Justinians vorne und hinten eingeklebt und ist zu einem mir unbekannten Zeitpunkt abgelöst worden.

Der Druck ist 1521 im Hause von Ioannes Parvus (Jean Petit, 1492-1530?) und Petrus Gromorsius (Peter Gromors,

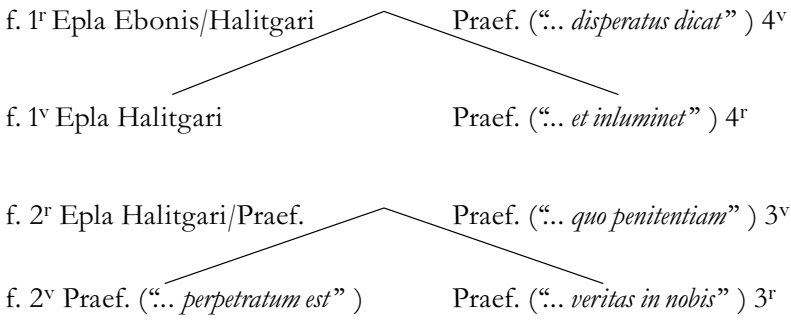
Sacris Erudiri 44 (2005): 241-246 © BREPOLS PUBLISHERS

14..-1545?) in Paris erfolgt[1]. Nach Aufzeichnungen, die mir Herr Stiennon mitgab, befand sich der Band 1530 im Besitz von Pierre Beharel, 1570 gehörte er Petrus Chaelem.

Das Fragment enthält den Text des "Paenitentiale", beginnend mit dem letzten Drittel des Briefes Erzbischof Ebos von Reims an den zu seiner Kirchenprovinz gehörigen Bischof Halitgar von Cambrai (Inc.: "*pauperum turbam posse accedere* ..."). Der Text reicht dann lückenlos über acht Seiten hin bis fast zur Mitte der Praefatio (Expl.: "... *A liquis forte disperatus dicat*"). Es fehlen also am Anfang vom Brief Ebos zwei Seiten[2].

Das erste Blatt ist 17, 5 cm hoch, dessen erste Hälfte (fol. 1) ist 12, 6 cm breit, die zweite Hälfte (fol. 4) nur 10, 1 cm breit. Das zweite Blatt ist dagegen 17, 8 cm hoch, die erste Hälfte (fol. 2) ist 12, 8 cm breit, die zweite Hälfte (fol. 3) aber nur 9,8 cm breit.

Graphisch lässt sich die Textverteilung wie folgt darstellen:



[1] Vgl. das Titelblatt des Druckes: "Institutiones Imperiales domini Iustiniani – Prostant Parrhisiis in edibus Joannis parvi et Petri gromorsi"; das Erscheinungsdatum des Druckes ist angegeben unter dem Textende auf der letzten Druckseite: "... Anno domini millesimo quingentesimo vicesimo primo. Die vero XXIII Iunii". Kurzinformationen über die beiden Drucker bei Jean-Dominique Mellot u. Elisabet Quéval (Hgg.), *Répertoire d'imprimeurs/libraires XVIe-XVIIIe siècle* (Paris 1995), S. 299, Nr. 1820, u. S. 479, Nr. 3017.

[2] Vgl. Migne, PL 105, 653 A – 655 C; die Briefe Ebos und Halitgars sind zuletzt ediert in den MGH Epp.; V, S. 617.

Der Text ist auf 20 Linien je Seite geschrieben. Die Schrift, karolingische Minuskel, ist klar, die Mittellängen gleichmässig, die Majuskeln in Unziale, die Worte im allgemeinen voneinander getrennt. Auffällig ist der durchgängige Gebrauch der et-Ligatur am Anfang, in der Mitte und am Ende eines Wortes, ebenso des ur-Zeichens über abschliessendem -t und die fast ausnahmslose Schreibung von e-caudata statt ae. Der Wortlaut stimmt fast genau überein mit einer der vielleicht nächstältesten Handschriften mit Halitgars "Paenitentiale", dem in der Mitte des 9. Jahrhunderts "wahrscheinlich" in Nordostfrankreich geschriebenen Bambergensis[3].

Die Handschrift, aus der das Fragment stammt, ist nach dem Urteil Bernhard Bischoffs im 2. Viertel des 9. Jahrhunderts und zwar im Raum um Reims geschrieben worden[4]. Sie ist also in zeitlicher und räumlicher Nähe zum Entstehungsort des "Paenitentiale" Halitgars angefertigt worden, das dieser als Bischof von Cambrai (817-831)[5] auf Bitten seines Metropoliten, Erzbischof Ebos von Reims (816/7-835 u. 840/1)[6], verfasst hat[7], vielleicht unmittelbar nach dem Konzil zu Paris 829, an dem Ebo und Halitgar teilgenommen hatten[8].

Es sind ausser dem Bambergensis noch weitere mit unserem Fragment etwa zeitgleiche Abschriften von Halitgars Werk erhalten und zwar in folgenden Handschriften:

[3] Vgl. zur Hs. Bamberg, Staatsbibl., Ms. Can. 2 (A.I.35), foll. 33-86, Raymund KOTTJE, *Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen* (*Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters*, hg. v. Horst FUHRMANN, Bd. 8), Berlin-New York 1980, S. 14; Bernhard BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, Teil I (*Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*), Wiebaden 1998, S. 45, Nr. 200.

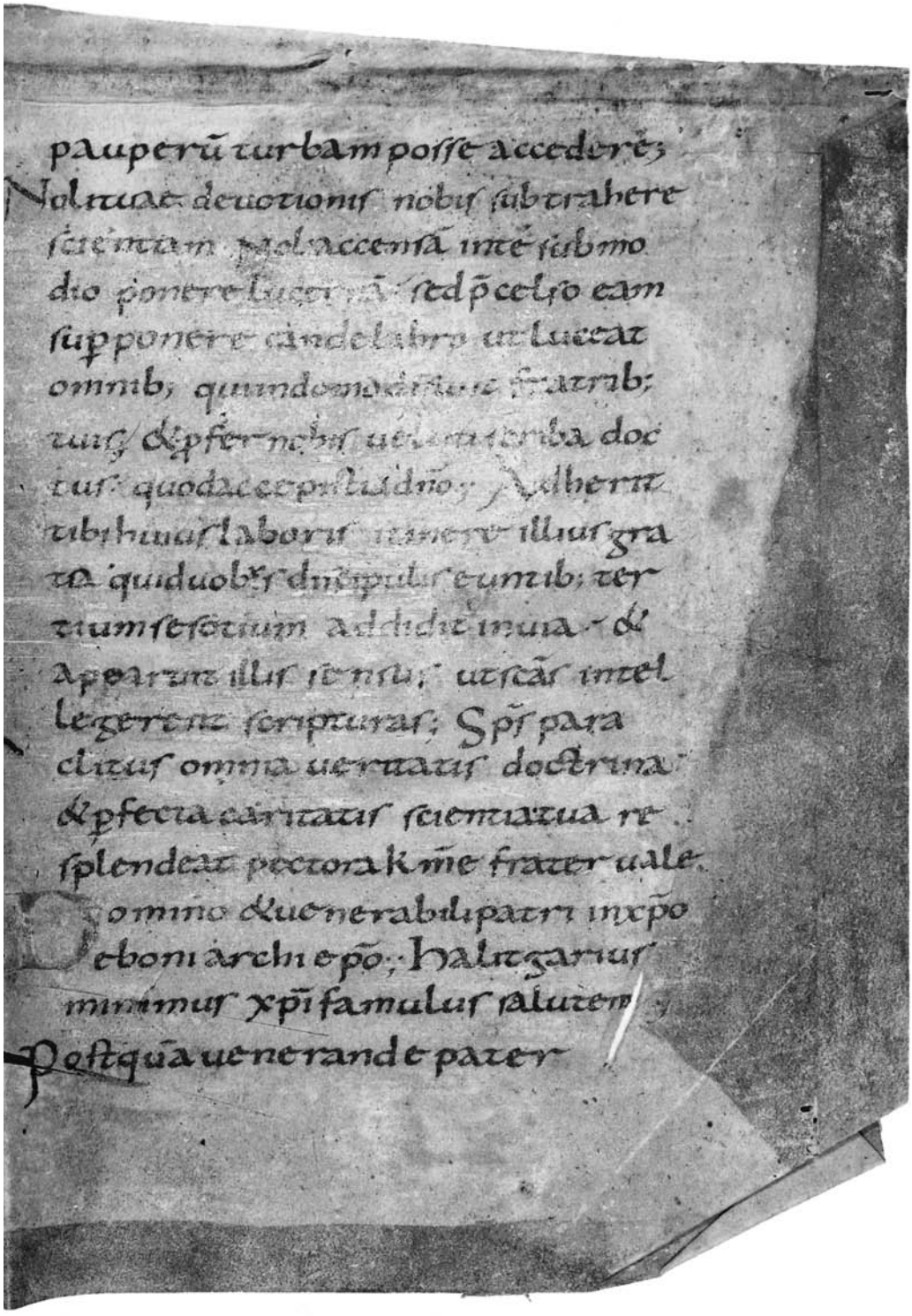
[4] Das Urteil verdanke ich Bernhard Bischoff mündlich, wenige Monate vor seinem Tod am 17. September 1991.

[5] Über Halitgar vgl. R. KOTTJE, *Halitgar*, in: LThK^3 4 (1995), Sp. 1155 f.

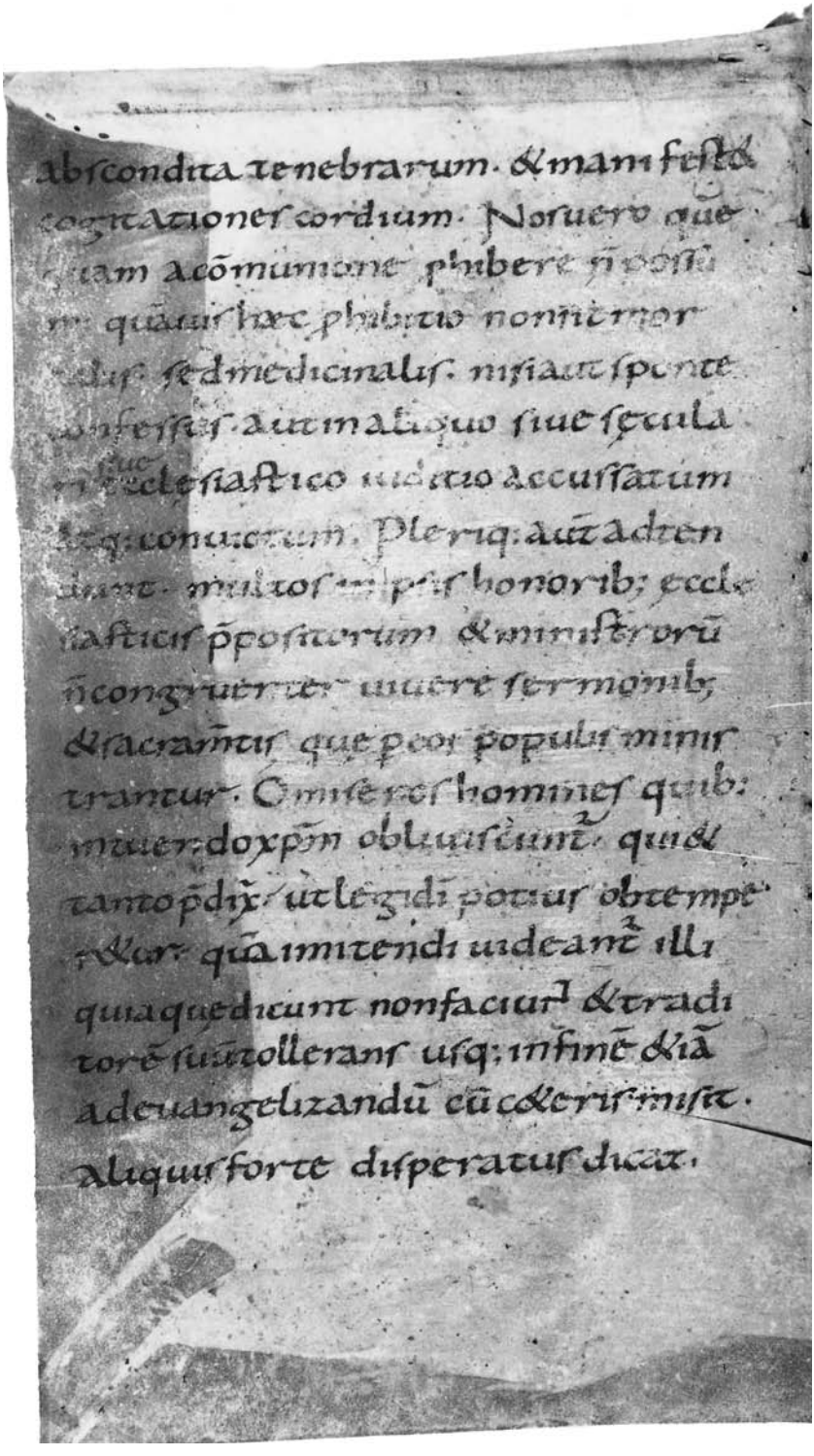
[6] Über Ebo vgl. R. KOTTJE, *Ebo*, in: LThK^3 3 (1995), Sp. 433 f.

[7] Vgl. KOTTJE, *Bußbücher* (s. o. Anm. 3), S. 3 ff. u. 8; Ludger KÖRNTGEN, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher* (*Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter*, hg. v. Raymund KOTTJE u. Hubert MORDEK, Bd. 7), Sigmaringen 1993, S. 87.

[8] Vgl. MGH Conc. II, S. 605 f.



Königswinter, Hs. 1, fol. 1r



Königswinter, Hs. 1, fol. 4v

1. Einsiedeln, Stiftsbibl., Cod. 281, p. 271-322, aus Frankreich, 9. Jhdt., ca. 2. Drittel[9];
2. St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. 277, wahrscheinlich aus Weissenburg, 9. Jhdt., 2. Viertel[10];
3. Vatikan, Bibl. Apost. Vat., Reg. Lat. 207, aus Nordostfrankreich (Reims?), 9. Jhdt., 2. Viertel[11];
4. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., 656 Helmst., aus Mainz, 9. Jhdt., 2. Drittel[12].

In diesen Kreis ältester Handschriften mit dem "Paenitentiale" Halitgars, von dem insgesamt etwa 70 Handschriften bekannt sind[13], gehört also unser Fragment (Kö) und ist somit ein weiterer Zeuge für die frühe Verbreitung des Werkes im nordostfranzösischen und lotharingischen Raum.

Zusammenfassung

Professor Stiennon, Lüttich, schenkte mir 1989 ein 1521 in Paris gedrucktes Exemplar der "Institutionen" Justinians mit einem Fragment des "Penitentiale" Halitgars, das nach B. Bischoff im 2. Viertel des 9. Jahrhunderts etwa im Raum um Reims geschrieben worden ist. Das Fragment (2 Doppelblätter) enthält die Briefe Ebos und Halitgars sowie fast die Hälfte der Praefatio. Zusammen mit 5 anderen Handschriften aus dem fast gleichen Zeitraum ist es ein Zeugnis für die frühe Verbreitung von Halitgars Werk im Nordostfranzösischen und lotharingischen Raum.

[9] Vgl. Kottje, *Bußbücher* (s. o. Anm. 3), S. 22 f.; Bischoff, *Katalog* I (s. o. Anm. 3), S. 241, Nr. 1127.

[10] Vgl. Kottje, *Bußbücher* (s. o. Anm. 3), S. 58 f.

[11] Vgl. *ebda.*, S. 70 f.

[12] Vgl. *ebda.*, S. 78 ff.

[13] Vgl. Raymund Kottje, *Bußpraxis und Bußritus*, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo*; XXXIII), Spoleto 1987, S. 384 f.

À propos de Christian dit de Stavelot et son explication de l'évangile selon Matthieu

par
R. B. C. Huygens
(*Leyde*)

De tout temps, le commentaire mentionné ci-dessus a été reconnu comme étant l'un des plus savants et des plus intéressants écrits de ce genre de la "Renaissance carolingienne" et de l'avant-scholastique[1]. Son auteur est couramment appelé Christian *de Stavelot*, mais il n'était pas moine de cette abbaye ardennaise. Certes, il y avait enseigné, et, à en juger par la version écrite, ses cours doivent avoir été des plus instructifs (la répétition étant la mère des études, certaines explications sont même reprises à de brefs intervalles : 1267C/1278D : le nom de Jésus ; 1267D/1276A : les titres de César et d'Auguste ;

[1] Toutes mes références renvoient à la Patrologie latine (MPL) 106, cols. 1261-1504 : ce texte, reproduisant l'édition princeps de 1514 (voir plus loin), a souvent été corrompu jusqu'à devenir incompréhensible. Pour une rapide orientation, voir toujours Manitius I, p. 431-433 (n° 60) ; F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I, p. 383-384 ; F. Rädle, *Lexikon des Mittelalters* II, 1983, cols. 1912-1913 (n° 5). Les études les plus importantes concernant Christian sont toujours celles de E. Dümmler, *Über Christian von Stavelot und seine Auslegung zum Matthäus*, dans les Sitzungsberichte de l'Académie de Berlin, 1890, p. 935-952 (compte rendu par C. Weyman, *Historisches Jahrbuch* (der Görres-Gesellschaft) 11, 1890, p. 805-806) et de M. L. W. Laistner, *A ninth-century commentator on the Gospel according to Matthew*, dans *Harvard Theological Review* 20, 1927, p. 129-149 (réimprimée dans son *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, 1957, p. 216-236) ; P. Tombeur, *Christian de Stavelot et le monde de la Bible au IXe siècle. Apports pour notre temps*, dans *Les moines à Stavelot-Malmedy du VIIe au XXIe siècle*, Stavelot 2003, p. 33-52. Voir aussi F. Stegmüller, *Repertorium biblicum* 2, 1950, p. 238-239 (nos 1926-1928) et 8 (Supplément), 1976, p. 375-376, et L. Genicot et P. Tombeur, *Index scriptorum operumque Latino-Belgicorum medii aevi* 1, 1973, p. 37-39.

1267D/1275D : *messias*). Mais il parle de ses élèves comme de *iuuenibus uestris* (ci-dessous, ligne 12), non pas *nostris*[2]. Évidemment, il doit y avoir vécu pendant un certain temps (lignes 49-50), mais certaines nuances de l'adresse (1-6) et la fin de sa lettre-dédicace (52-71) suggèrent plutôt quelqu'un venu d'ailleurs. Aussi ne me semble-t-il pas impossible que Trithemius (voir plus loin) avait raison en faisant de lui un moine de Corvey – même si le nom de Christian ne figure pas parmi les *fratres* mentionnés plus loin (n. 6) et que, de toute façon, ce nom a toujours été trop commun pour qu'on puisse en tirer des conclusions. Sigebert de Gembloux (*ca.* 1030-1112) le mentionne dans son *Catalogus de viris illustribus*[3] :

> Christianus, ab Aquitania in Galliam veniens, nomen suum scribendo notificavit. Exposuit enim evangelium Mathei, promittens se etiam de aliis evangeliis tractaturum.

[2] *nostris* ne se lit que dans les éditions, et dans 1473D il parle de *uestrates*. Cf. également 1264A *apud nos ... apud Latinos*, et B (et 1299C et *passim*) *in nostra lingua* = le latin, cf. 1341D *in greca lingua, in qua evangelia scripta fuerunt, sunt multae differentiae quae non sunt apud nos*.

[3] Éd. R. Witte, Frankfurt/M. 1974, p. 73, ch. 72. Christian était-il vraiment français de souche, originaire d'Aquitaine, comme le dit Sigebert et – sûrement d'après lui – Trithemius ? *Adhuc sub iudice lis est*. Il y a quelques passages qui pointent dans cette direction : l'unique mot allemand qu'il emploie est pour traduire le mot *cannae* : ... *et crescunt in paluds‹estr›ibus* (sic correxi, *paludosis* Migne, *paludibus* codd.) *locis in modum herbae, quae apud nos rôr uocatur* (1355B, ros *codd.*, *corr.* Laistner, *l.c.*, p. 138 (ms. W f. 100^{v}, V f. 67^{v}, M f. 70^{v} ; les éditions présentent les mêmes corruptions : E f. 40, E^{2} f. 134^{v} – mais je suis incapable d'expliquer comment l'unique mot allemand a pu être – et continué d'être – transmis sous une forme corrompue dans tous ces manuscrits d'origine allemande). Il mentionne les Basques, voisins de l'Aquitaine (1379D) : *Saltare in conuiuiis multae gentes pro honore habent, quasi appareat quis mobilior sit. Nam Wascones et Ispaniarum populi adhuc retinent, apud Francos autem inproperium est* (W f. 125^{v}-126, V f. 85, M f. 89^{v}, mais aussi (1401C, Matth. 17, 1 : *in montem*) *excelsum pro ualde celsum, sicut nostri* (au masculin) *Alpes sunt in Burgundia* (W f. 148, V f. 101^{v}, M f. 106), cf. (1289B) *Vienna, quae est in Burgundia ciuitas* (Lugdunum, quae Galliarum est ciuitas *Hieronymus*) (W f. 29^{v}, V f. 22, M f. 21) et (1381B) ... *Lugduno, quae Burgundiae est ciuitas* (W f. 127, V f. 86, M f. 90^{v}) ; (1388A) *In totis libris nostris nec ad deum nec ad imperatorem inuenietis plurali numero dici, quamuis in communi nostra lingua* (cf. ci-dessus, n. 2) *usus sit. Sed tamen est causa, pro qua in nostra terra hic usus inoleuit ad unum hominem quasi ad duos loqui* (W f. 134-134^{v}, V f. 91-91^{v}, M f. 95^{v}) ; (1395C) *ex hac re consuetudo increuit in hac Gallia, ut dominos plurali numero appellent* (W f. 141^{v}, V f. 97, M f. 101^{v}).

Wolfger de Prüfening[4], l'"Anonyme de Melk", le connaît également, même s'il le confond avec Guitmond d'Aversa (p. 84 [n° 90] et 90 [n° 102]) :

> Christianus pontifex Apulorum, vir clarus scientia et sanctitate, contra eandem heresim disseruit invictissime.
>
> Gwimundus, qui et Christianus, primo in monasterio Stabulaus monachus fuit, ubi dum abbas constitui atque ad alterum locum regendum mitti debuisset, aufugit ignotamque provinciam appetens, ne posset agnosci, nomen mutavit in melius, assumens videlicet Christianitatis vocabulum cunctis commune fidelibus. Tandem vero requisitus et repertus sub Gregorio septimo Averse est factus episcopus scripsitque fratribus supradicti monasterii explanationem egregiam super ewangelium secundum Mattheum, in cuius explanationis prologo super Iohannem quoque se scripturum pollicetur, sed utrum minime scripserit an certe scripserit quidem, quod ad nos minime pervenerit, adhuc a nobis ignoratur. Scripsit tamen explanationem super ewangelium secundum Lucam.

Dans plusieurs publications et catalogues, l'auteur est également appelé *Druthmarus*, et cela sur la foi de la notice que lui avait consacrée Jean Trithemius (1462-1516), le célèbre abbé de Sponheim (1483-1506), dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*[5] :

> Christianus, qui et Druthmarus, monachus et presbyter Corbeiensis, ordinis sanctae memoriae Benedicti Cassinensis, natione Aquitanicus, vir in divinis scripturis doctus, Graeco et Latino sermone imbutus, veniens ab Aquitania in Galliam, nomen suum scribendo notificavit. De cuius opusculis ego tantum videre hucusque merui opus grande et praeclarum ad monachos Stabulensis et Malmondariensis coenobiorum, sub uno abbate consistentium in dioecesi Leodiensis ecclesiae, aperto sermone conscriptum :

[4] Ed. E. Ettlinger, 1896, p. 90, ch. 102.

[5] Je cite d'après l'édition parue à Cologne, 1546, p. 122. La même notice, légèrement abrégée, se lit dans son *De viris illustribus Ordinis sancti Benedicti*, éd. Cologne 1575, livre 2, p. 451, ch. 67 : *De Christiano monacho*. Les éditions du commentaire (1514 = E et 1530 = E^2) la reproduisent également, celle de 1530 avec l'ajout *Floruit, ut ex eius scriptis liquet, circa annum Domini DCCC* (f. 4^v), précision reprise dans les manuscrits V et P. L'édition de 1530 présente également la forme *Malmondariensis*.

> In evangelium Matthaei lib. 1 Hunc titulum non fecit evan[-gelista]. De aliis nihil vidi. In prologo expositionis evangelii secundum Matthaeum, etiam in alios Evangelistas se scripturum promisit : quod et fecisse dicitur, sed a nobis ignoratur.

Jusqu'à présent, on a toujours cru que ce nom de Druthmar(us) était le produit de l'imagination de Trithemius, dont les informations sont souvent sujettes à caution. Or, le manuscrit N(uremberg, Cent. III, 61), dans le titre écrit de la même main qui a écrit et daté le manuscrit, le mentionne également : *Christianus ipse est Druthmarus Corbeiensis ecclesie abbas in Greco et Latino preditus* (f. 2 ; voir ci-dessous, n. 34) ... *Explicit glosa super Matheum domini Christiani abbatis Corbeyensis* (f. 77). Les mots *ipse* ... *abbas* sentent la glose et peuvent bien remonter à un manuscrit plus ancien. De toute façon, en l'absence de toute information indépendante sur l'auteur d'un travail si considérable, quelques éléments peuvent bien avoir entraîné une identification erronée. L'abbaye de Corvey (sur la Weser, en Westphalie, fille de Corbie en Picardie) a bien eu un abbé du nom de Druthmar (1014-1046)[6], et un autre nommé Wibald de Stavelot (!) (1146-1158 : p. 277, 38). Trithemius a-t-il connu le manuscrit de Nuremberg (ou son modèle) ? Ce manuscrit est daté du 1er juin 1473, l'édition princeps du *De scriptoribus ecclesiasticis* parut en 1494. Toujours est-il que le manuscrit ne contient pas les brefs commentaires sur saint Luc et saint Jean que Trithemius avoue ne pas avoir vus, mais qui, dans quelques manuscrits – sans attribution d'ailleurs – font suite au commentaire sur Matthieu[7]. Somme toute, abstraction faite du peu que l'auteur révèle dans sa lettre-dédicace, les détails de son existence, dans la seconde moitié du neuvième siècle[8], restent inconnus.

[6] *Catalogus abbatum et nomina fratrum Corbeiensium*, MGH, *SS* 13, p. 276, 35.

[7] Ms. W f. 261-271v et 271v-276v, V f. 177-183v et 183v-186v, M f. 182v-189 et 189-192v. Le manuscrit sur lequel est basée l'édition princeps (E, 1514) les contenait également : f. 93-97 et 97-99. Outre ces témoins-là, il y a encore le manuscrit Trèves 187, xve s. (1472), f. 234v-243 (*Succinctiones super Lucam* seulement).

[8] Je considère comme une coïncidence le fait que, dans sa discussion de Pâques, Christian dit *et tunc celebrabatur VIII Kal. Aprilis Pascha* (1461B : W f. 210v, V f. 146, M f. 152) : Pâques tomba le 25 mars en 848. Si cette année

L'édition du commentaire dans la Patrologie latine est la simple reproduction[9] de l'édition princeps (Strasbourg 1514), due à l'humaniste Jakob Wimpfeling de Sélestat (1450-1528)[10] : *Christiani Druthmari Grammatici Expositio in Matheum euangelistam, familiaris, luculenta et lectu iucunda. Cum epithomatibus in Lucam et Ioannem. San*[*cti*] *Martini* [de Braga] *ad Mironem regem* [= *De quatuor virtutibus*/*Formula honestae vitae*, f. 100-102]. Une deuxième édition, due à Menrad Molther, parut seize ans plus tard (Haguenau 1530) : *Christiani Druthmari, Theologi vetustissimi, in Euangelium Matthaei expositio, per Menradum Moltherum restituta*[11]. Dans son introduction, l'éditeur fait remarquer qu'il avait emprunté son manuscrit à la bibliothèque de Saint-

eût été (proche de) celle où Christian écrivit son commentaire, il serait étonnant qu'il eût manqué de le souligner. Comme l'évidence interne indique la seconde moitié du neuvième siècle, c'était donc probablement plusieurs années après 848 que le commentaire fut écrit, et la date avancée par Dümmler (p. 939 : "864 oder 865, aber auch nicht viel später") semble bien être correcte. Cf. 1400A : *Quid profuit illis imperatoribus, qui istum mundum habuerunt per viginti annos, ut Octavianus per LVI annos, cum iam per DCCC annos iaceat in inferno?* (W f. 146^{v}, V f. 100-100^{v}, M f. 104^{v}) ; *Bulgarii quoque, qui et ipsi ex ipsis VII gentibus sunt, cottidie baptizantur* (1456B, W f. 205, V f. 142, M f. 148).

[9] Par l'intermédiaire de M. DE LA BIGNE, *Magna Bibliotheca veterum Patrum*, vol. 16, Paris 1654, p. 277-380, et *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, vol. 15, Lyon 1677, p. 86-175.

[10] Voir sur lui *Contemporaries of Erasmus* 3, 1987, p. 447-450. La date de l'édition tombe dans la période où il vivait à Strasbourg (1501-1515), et bien qu'il ne mentionne pas la provenance du manuscrit qu'il reproduit, celui-ci peut bien avoir compté parmi ceux de la Cathédrale, collection avec laquelle il était familier (cf. P. LEHMANN, *Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften*, Munich 1911, p. 180 (124, 184). On connaît deux listes de manuscrits de la Cathédrale, totalisant 42 numéros, qui s'y trouvaient encore du vivant de Wimpfeling. Elles ont été reproduites par P. WENTZCKE, *Regesten der Bischöfe von Strassburg*, I, 1908, p. 249 (Erchenbald) et 261-262 (Werner Ier) ; on y cherche en vain le nom de Christian. Je dois ce renseignement à l'obligeance de Madame Catherine Otten, professeur à l'Université de Strasbourg. L'édition de 1514 est devenue très rare, je me sers de l'exemplaire de la Bayerische Staatsbibliothek à Munich. Le commentaire sur Matthieu y occupe les ff. 7-93, précédé d'une liste de chapitres (f. 4) et d'un index général alphabétique (f. 4^{v}-6^{v}). Comme les historiens de l'art ne l'y chercheront sûrement pas, je signale qu'une gravure de la Passion occupe tout le f. 82.

[11] Petit in-octavo, f. 5-343. Je me sers de l'exemplaire de la Württembergische Landesbibliothek à Stuttgart.

André (OSB) de Worms. Avec la presque-totalité des manuscrits de Worms[12], ce manuscrit a disparu. Voici ce qu'en dit Molther (f. 3v-4) :

> Restitui autem eum [scriptorem] ad exemplar vetustiss[imum] quod nobis ex Divi Andreae apud Vangionum Vormatiam Bibliotheca mutuo datum est, non parvis certe laboribus : quippe quod non vetustate modo, verumetiam quod sciolorum quorundam inemendatissimis mendis, liber erat depravatus, atque adeo diversis a nostris characteribus, ut legere illum non potuissem, nisi iam frequenti studio fuissem assuetus ... veterem hunc scriptorem a me restitutum expolitumque, tibi ... volo consecratum.

On peut voir comment il faut interpréter ces derniers mots dès le début du commentaire proprement dit, où, après les mots *Euangelium graecum nomen est* (1264A), l'explication *et dicitur Latine 'bonum nuntium'* ... (B) *quia 'eu' bonum dicitur* a été remplacée par :

> et dicitur praemium datum pro relatione, atque fausto nuncio. Sic Homerus bis [x 152 et 166] usus est, Odyss. XIIII : εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω, / αὐτίκ' ἐπεί κεν κεῖνος ἰὼν τὰ ἃ δώμαθ' ἵκηται / ἕσσαι με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα καλά [152-154]. Id est : Praemium pro nuncio mihi esto, statim ubi domum redierit ille uestire me chlena et tunica pulchris uestibus. Significat et solenne factum, quod adcepto fausto nuncio fiebat : εὐαγγέλια θύειν apud Aristophanem in Equitibus [656] et Isocrates de Pace [7 (Areopagiticus), 10]. Apud Plutarchum in nescio cuius uita [Demetrius 17, 6, cf. Sertorius 11, 8] inuenimus simpliciter usurpatam uocem, pro fausto nuncio. Vide ergo quam celebri uocabulo Apostoli signarunt nouum Testamentum (f. 8v-9)[13].

[12] Cf. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* : Sigrid Krämer, *Ergänzungsband* 1, 2, 1989, p. 847 ; *Lexikon des gesamten Buchwesens* 3, 1937, p. 598 : "völlig zerstreut und großenteils vernichtet". Je dois ces renvois à l'obligeance jamais défaillante de Mme le Dr Ursula Winter à Berlin.

[13] Dümmler avait déjà soupçonné que ce passage ne pouvait être de la main de Christian (*l.c.*, p. 940-941). Voir aussi, rien que dans 1264D : *Appellata sunt autem animalia*] apud Ezechielem *add.* E^2 (voir la note suivante) ; *in ueteri*] testamento *add.* E^2 ; *Quod dicit*] Propheta *add.* E^2, ou encore 1268C (*deus ... filium suum*) *immolandum*] unigenitum E^2.

En revanche, il supprime les explications de mots grecs données par Christian lui-même (1267CD et 1278CD). La véritable ampleur des interventions de Molther n'apparaîtra qu'avec la progression de mes collations ; toutefois, même l'édition de 1530 a conservé force leçons et constructions qu'un humaniste eût pu être tenté de corriger. Ce qui est étonnant, c'est qu'un érudit comme Wimpfeling ne souffle mot de son manuscrit, dont il savait pourtant qu'il n'avait jamais été imprimé. Plus étonnant encore, Molther ne semble pas avoir connu l'édition princeps, parue juste seize ans auparavant et à une trentaine de km. seulement de Haguenau, où il faisait paraître la sienne – laquelle, du point de vue typographique, marque un grand pas en avant par rapport à l'édition de 1514. Comme les manuscrits ayant servi de base à ces deux éditions sont inconnus, j'ai collationné celles-ci avec l'ensemble des manuscrits que j'ai réussi à dépister[14].

Pour donner une première idée de la transmission du texte, j'édite ici la lettre-dédicace et la liste des chapitres[15]. Si Jérôme avait distribué son commentaire sur Matthieu[16] sur quatre livres, Raban Maur[17] sur huit et Ps.-Bède[18] également sur quatre, Christian échelonne son texte sur 77 *capitula* pour l'ensemble des 28 chapitres de l'évangéliste. Tous mes manuscrits sont d'origine allemande (au sens large du mot), la grande ma-

[14] L'édition de 1514 a reçu le sigle E, celle de 1530 E^2, et les cas où leurs textes s'accordent : *edd.*

[15] Cette dernière ne figure pas dans Migne. Quant à la préface sous forme de lettre-dédicace, celle-ci a été rééditée par Karl Hampe d'après le texte établi par Ernst Dümmler (mort en 1902), et cela d'après mes manuscrits V et M, les éditions E et E^2, et une transcription de cette partie du texte faite à Cheltenham d'après un manuscrit appartenant à Sir Thomas Phillipps (mon ms. H) : MGH, *Epp.* 6, 1925, p. 177-178, n° 24. Dans sa préface, Christian dit son intention d'écrire un latin simple (cf. lignes 22-24), et en général il n'y a pas mal réussi (cf. Dümmler, *l.c.*, p. 941 ; C. Weyman, *l.c.*, p. 805 : "schreibt ein *verhältnismäßig* klares Latein"). Ce qui n'empêche pas que, les préfaces étant généralement les parties les plus rhétoriques, il y ait des passages qui, de très bonne heure déjà, ont été mal compris et corrompus – et même, à mon avis, par les deux éditeurs modernes.

[16] *Clavis Patrum latinorum* (CPL), n° 590, *Corpus Christianorum* (CC) 77.

[17] Éd. Bengt Löfstedt, *Continuatio mediaevalis* (CCCM) 174-174A.

[18] MPL 92, cols. 9-132.

jorité d'entre eux provenant d'abbayes bénédictines : apparemment, le commentaire circulait surtout dans un milieu bien délimité. Pour le moment, il ne s'agit ici que d'un premier essai de classification des manuscrits[19] et des deux éditions anciennes. Les manuscrits utilisés sont les suivants :

W Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, *Weissenburg* 42. H. Butzmann, *Die Weissenburger Handschriften*, 1964, p. 165-166, fin du IXe siècle, provenance Weissenburg (Wissembourg)[20] (OSB) : (f. 1, *sine titulo* ; ex-libris *Codex monasterii sanctorum Petri et Pauli apostolorum in Wißenburg*) – (2v) Amen. Incipiunt capitula de euangelio secundum Mattheum (*sic* : en général, le nom est orthographié *Matheus*) – (3-3v) Expliciunt capitula. Incipit euangelium secundum Mattheum – (261) Explicit commentum Christiani[21] in euangelium Mathei. Pax legenti. [In Lucam, *sine titulo*] – (271v) Secundum Iohannem [-276v]. L'encre ayant pâli et le parchemin bruni, le manuscrit est difficilement lisible par endroits. On observe plusieurs changements de main (ff. 66, 69v, 141, 201v) et une main également contemporaine a apporté force corrections tant orthographiques que grammaticales.

V Vienne (Wien), Österreichische Nationalbibliothek 724. *Tabulae codicum manu scriptorum* I, 1864, p. 120 ; M. Denis, *Codices manuscripti Theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini* I, 1793, n° CX (122), cols. 297-303 ; H. Menhardt, *Das älteste Handschriftenverzeichnis der Wiener Hofbibliothek von Hugo Blotius 1576*, Vienne 1957, p. 42 (N 4061), Xe siècle, origine et provenance Lorsch (Saint-Nazaire, OSB), cf. B. Bischoff, *Die Abtei Lorsch im Spiegel ihrer Handschriften*, [2]1989, p. 120. Changement de main très net au f. 32. Au f. 187v, ex-libris de l'abbaye : *Codex de monasterio Sancti Nazarii*, et les vers *Gramma* legendo *ticum*

[19] Exception faite de deux manuscrits qui ne contiennent pas la partie du texte éditée ci-après : Biberach (an der Riß), Spitalarchiv 5, du début du XIVe siècle, f. 67-98v (extraits provenant du groupe *a*) et Trèves 187, voir ci-dessus, n. 7.

[20] Cf. E. Lesne, *Les livres, "scriptoria" et bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle* = t. IV de l'*Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 1938, ch. 35, 2 : *Bibliothèque de Wissembourg* (p. 705-706).

[21] Dans W, V et M, le nom *Christianus* a été écrit avec la contraction grecque *xpc* ou *xpic*.

Christi lector sapis *anum | lectum Nazarius me repetit dominus | sit mala uita sibi qui me subtraxerit illi* (= MGH, *Poetae* 5, p. 391, n° 32a, cf. 32) : (1, *sine titulo*, mais d'une main du XIIIe siècle : *Exposicio Cristiani super Matheum*) – (2) Incipiunt capitula de euangelio secundum Matheum – (2v) Expliciunt capitula. Incipit euangelium secundum Matheum – (177) Amen. Explicit commentum Christiani. [In Lucam, *sine titulo*] – (183v) Secundum Iohannem – (186v)[22] Explicit.

M Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14066.
Elisabeth WUNDERLE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München* (Clm 14000-14130), 1995, p. 153-155, première moitié du XIe siècle, provenance Regensburg (Sankt Emmeram, OSB) : (1) Incipit prologus Christiani – (2) Incipiunt capitula de euuangelio secundum Matheum – (2v) Expliciunt capitula. Incipit euangelium secundum Matheum – (3) – (182v) Explicit commentum Christiani super Matheum. Incipit aliud super Lucam – (189) Secundum Iohannem – (192v) Explicit commentum super Lucam (*sic*).

H "Codex Hesketh", manuscrit appartenant à Lord Alexander Hesketh, Towcester*. *Habent sua fata libelli !* Ce beau manuscrit a fait partie de l'immense collection de Sir Thomas Phillipps : *Catalogus librorum manuscriptorum in Bibliotheca Phillippica*, éd. A. N. L. MUNBY, Londres 1968, p. 15, n° 1148 (nos 1143-1178 *Ex Biblioth. Bibliopolae Varrentrap‹p› apud Frankfort super Maenum*), catalogue 81 de W. H. ROBINSON, Londres 1950 : *A Selection of precious manuscripts, historic documents and rare books, the majority from the renowned collection of Sir Thomas Phillipps, Bt. (1792-1872)*

[22] Par erreur (désormais rectifiée), l'ancienne foliotation sautait du f. 143 à 244.

* Lord Hesketh a bien voulu me rendre l'inappréciable service de donner l'autorisation de faire photographier le manuscrit à mon intention. Ma gratitude n'est pas moins grande à l'égard de Lady Hesketh sa mère, à M. le Dr B. C. Barker-Benfield, Senior Assistant Librarian à la Bodleian Library, et à mon éminent collègue Jonathan Riley-Smith à Cambridge. Comme toujours, la maison éditrice Brepols m'a été d'un soutien des plus précieux, cette fois-ci dans les personnes de MM Paul De Jongh, directeur général, Luc Jocqué et Jean Verstraete. Et *last but not least*, je tiens à remercier mon fils Hans de m'avoir prêté son support 'logistique' à toute épreuve.

(non paginé, n° 40); Karin DENGLER-SCHREIBER, *Scriptorium und Bibliothek des Klosters Michelsberg in Bamberg*, Graz 1979, p. 27-28, 95 (n° 17) et 117-118, seconde moitié du XIe siècle, provenance Michelsberg à Bamberg[23]. La salutation (f. 1^v) a été reproduite dans le catalogue de Robinson. Une collation de la lettre-dédicace avait été faite par K. HAMPE, cf. *Neues Archiv* 22, 1897, p. 677, et ci-dessus, n. 15. – (1^v) Toute en belles capitales rouges, sur 18 lignes, la salutation (lignes 1-6) – (2^v) Incipiunt capitula de euangelio secundum Matheum – (3^v) Incipit euangelium secundum Matheum – (152^v)[24] Amen, et en dessous, d'une autre main contemporaine, encore huit fois *amen* (la huitième fois traces de grattage). Le nom de l'auteur n'est mentionné qu'une seule fois, et cela par la même main qui a écrit l'ex-libris (f. 1): *Cristianus super ewange‹lium› Mathei*; en dessous, d'une main du XIIe siècle: *probatio penne sive incausti*. – Quatre feuillets de garde (fragments liturgiques neumés) du XIIe siècle.

P Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 71.
Ch. KOHLER, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève* I, 1893, p. 50, XIIe siècle, provenance Amiens (Célestins), mais origine allemande: (49, *sine titulo*) – (49^v) Cap(itula) – (50) Expliciunt capitula. Incipit expositio Cristiani grammatici[25] in euangelium secundum Matheum – (151^v) Amen. Explicit

[23] Paul LEHMANN a avancé qu'il devait s'agir de l'Augustinerchorherrenstift Wengen (= Michelsberg près d'Ulm), où l'on possédait encore un manuscrit de Christian entre 1754 et 1765, cf. *Mittelalterliche Bibliotheksk*ataloge *Deutschlands und der Schweiz* I, 1918, p. (388 et) 389, n. 1. Pourtant, un ex-libris au f. 1 (s. XV), mentionne explicitement *Codex monasterii sancti Michaelis prope B(a)b(en)berge* (montismonachorum *add.* m^2), et vu la date du manuscrit, on pencherait plutôt en faveur d'une provenance bénédictine. Deux catalogues du Michelsberg/Bamberg mentionnent d'ailleurs un tel manuscrit, l'un au XIIe siècle: (*Crisostomus* [cf. ms. G] *super Matheum*). *Item commentum super Matheum* (catalogue du bibliothécaire Burchard (*ca.* 1140): DENGLER-SCHREIBER, *l.c.*, p. 166, n° 54), l'autre en 1483: *Christianum super Matheum* (H. BRESSLAU, *Bamberger Studien*, dans *Neues Archiv* 21, 1896, p. 145, n^os (53 et) 54, et p. 175-176: B n° 16).

[24] En réalité f. 154^v: il y a eu deux erreurs de foliotation: 124, 124*bis* (non numeroté), 125 et 147, 147*bis* (non numeroté), 148.

[25] Cf. l'ex-libris du manuscrit V et ci-dessous, le catalogue de Saint-Laurent de Liège.

commentum Christiani grammatici in euangelium secundum Matheum.

N Nuremberg, Stadtbibliothek, *Cent.* III, 61.
Karin SCHNEIDER, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, I, 1967 (*Theologische Handschriften*), p. 207-208, daté 1473, origine et provenance Saint-Gilles (Sanctus Egidius, OSB) à Nuremberg : (2) Christianus ipse est Druthmarus Corbeiensis ecclesie abbas in Greco et Latino preditus. Incipit prologus Christiani super Matheum euangelistam – (2v) Incipiunt capitula de euangelio secundum Matheum – (3) Expliciunt capitula. Iste liber est monasterii Sancti Egidii in Nurmbergk Ordinis Sancti Benedicti Bambergensis diocesis. *Fur luat et pereat vel eum qui tollere temptat*. Incipit Euangelium secundum Matheum – (77)[26] Amen. Explicit glosa super Matheum domini Christiani abbatis Corbeyensis. Anno domini millesimo quadringentesimo septuagesimo tercio. In die Sancti Nicomedis martiris Christi [le 1er juin]. Deo gracias.

M² Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4527.
G. GLAUCHE, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München* (Clm 4501-4663), 1994, p. 42-43, XIVe/XVe siècle, provenance Benediktbeuern (OSB) : (1) Incipit prefacio super ewangelium Mathei – (1v) Amen. Explicit prefacio. Incipiunt capitula[27] in ewangelium secundum Matheum – (2v) Incipit prologus in ewangelium secundum Matheum – (174) Amen. Explicit [... grattage] super euangelium Mathei.

G Graz, Universitätsbibliothek 700.
A. KERN, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, I, 1942, p. 424, daté 1331 par la main même qui a écrit le texte du commentaire (f. 200v)[28], provenance Chorherrenstift Seckau (au sud-ouest de Leoben en Haute-Styrie) : (1) Incipit prefacio super ewangelium Mathei – (1v) Amen. Explicit prefacio – (2) In-

[26] Plusieurs folios sont perdus, causant des pertes de texte.
[27] Les *capitula* 3, 4 et 35-77 ont été écrits d'une autre main, et sur grattage.
[28] *Anno domini millesimo .CCC°. XXX°.I° comparatus est liber iste a Petro notario domini Ulrici de Walse in Grecz in Stiria* ("Ulrich II. von Walsee war 1328 bis 1359 Landeshauptmann in der Steiermark" : catalogue cité, p. 424).

cipiunt capitula in euuangelium secundum Matheum – (2v) Incipit prologus in ‹e›uuangelium secundum Matheum – (200v) Explicit Crisostomus[29] super euangelium Mathei. De jolis petits dessins enjolivent les bas de quelques ff., figurant des animaux (f. 4v, 12v, 16v, 27) ou/et des hommes (f. 5, 16 [homme avec faucon], 25 [deux hommes indiquant le numéro du cahier (IIII)], 35v et 38 [chasseur sonnant de la trompe avec chien et cerf]).

G² Graz, Universitätsbibliothek 382.
A. Kern, catalogue cité, p. 226, *ca.* 1400, provenance Sankt Lambrecht (OSB, au sud-ouest de Judenburg en Styrie) : (1) Incipit prefacio super euangelium Mathei – (1v) Amen. Explicit prefacio – (2) Incipiunt capitula in ewangelium secundum Matheum – (2v) Incipit prologus in ewangelium secundum Matheum – (176v) Amen. Explicit Chrisostomus [cf. G] super euangelium Mathei, et en-dessous de ces mots un conseil, écrit de la même main : *Noli per cras, cras, longas tibi ponere metas | Nam per cras et cras omnis consumitur etas* (= J. Werner, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters*, ²1966, p. 76 : 99 (*differre tuas, rogo, metas*).

Pour E et E², les éditions de 1514 et 1530, voir plus haut.

Il doit encore avoir existé un manuscrit dont on aurait perdu toute trace, si Sixte de Sienne O.P. ne l'avait pas mentionné dans sa discussion de Matthieu 26, 26-27 (*Bibliotheca sancta*, livre VI, *adnotatio* 112, éd. Cologne, 1626, p. 596, et Francfort, 1675, p. 516-517). J'en cite le texte en entier :

> Christianus Druthmarus recensetur a Sacramentariis haereticis in numero veterum Patrum, quos illi falso et impudenter impietatis suae defensores esse iactant, quia in commentariis super Matthaeum ita hanc declaret sententiam, ut asserere videatur corpus Christi non aliter sacramento altaris adesse, quam in figura. Scribit nanque hoc modo [MPL 1476C-1477A] : Dedit discipulis suis sacramentum corporis sui in re-

[29] Dans la marge supérieure du f. 2v il y a également : *Chrisostomus super Matheum*. Cf. le manuscrit G² et le catalogue de Bamberg cité ci-dessus, n. 23.

missionem peccatorum et in conservationem charitatis, ut memores illius facti semper hoc in figuram facerent, quod pro eis acturus erat, et huius charitatis non obliviscerentur, Hoc est corpus meum, id est, in sacramento. Et paulo post : Sicut si aliquis, peregre proficiscens, dilectoribus suis quoddam vinculum dilectionis relinquit eo tenore, ut omni die haec agant, ut illius non obliviscantur : ita Dominus praecepit nos agere, transferens spiritualiter corpus in panem, in vinum sanguinem, ut per haec duo memoraremus, quae fecit de corpore et sanguine suo, et non simus ingrati tam amantissimae charitatis. Scito Christiane lector hunc locum sive scriptorum inscitia, sive imprimentium negligentia, sive haereticorum fraude turpiter et periculose mutilatum et corruptum ; *quod ipse non inani coniectura deprehendi, sed ex germana et integra lectione vetustissimi codicis, quem Lugduni in bibliotheca Franciscanorum manuscriptum inspexi*. Nam *pro eo, quod codices in Germania excusi habent*, Hoc est corpus meum, hoc est, in sacramento, *Lugdunense exemplar plus habet*, Hoc est corpus meum, hoc est, vere in sacramento subsistens. Rursum ubi in impressis voluminibus legimus : Transferens spiritualiter corpus in panem, in vinum sanguinem, *in Lugdunensi* legitur, Transferens panem in corpus et vinum in sanguinem. Non me latet huius autoris verba, etiam sicut a typographis sunt edita, facillime ab haereticorum usurpatione vindicari posse. At cum ipsa, integritati suae restituta, clarissime ostendant piam autoris mentem ab horum insania abhorrere, superfluum duxi, aliam huc interpretationem afferre.

Je ne mets pas en doute qu'un tel manuscrit ait véritablement existé à Lyon – après tout, il y en a eu un à Amiens [= P, mais l'un ne s'identifie pas à l'autre : cf. f. 139v, col. b]. Mais il doit avoir présenté, du moins en cet endroit, un texte retouché, comme le supposait déjà J. Lebon[30], ou "corrigé" en marge. Je ne manquerai pourtant pas de mentionner ces leçons dans mon apparat critique.

[30] J. Lebon, *Notes sur Christian de Stavelot. Contribution à l'histoire des travaux scripturaires et des controverses eucharistiques du moyen âge*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* 9, 1908, p. 491-496. – J'ai introduit des *italiques* pour faire ressortir les mentions du manuscrit lyonnais.

A l'exception du manuscrit H (ci-dessus, n. 23), et probablement M, aucun de ces manuscrits ne se laisse identifier à l'un de ceux mentionnés dans des catalogues médiévaux[31]. Je connais les notices suivantes,

en Belgique :

Stavelot (1105) : *Cristianus super Matheum* (Th. Gottlieb, *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, 1890, p. 288 : 176 ; J. Gessler, *Catalogue de Stavelot (1105)*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* 29, 1933, p. 94, n° 104).

Saint-Laurent de Liège (xiiie siècle) : *Item super Mateum cum Christiano grammatico* (F. X. Kraus, *Horae Belgicae*, dans les *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande* 50-51, 1871, p. 230, cf. Gottlieb, *l.c.*, p. 259 : 717), et J. Gessler, *La Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Laurent à Liège au xiie et au xiiie siècle*, Tongres, 1927, p. 32, n° 49 (= *Bulletin de la Société des bibliophiles liégeois* 12, 1927, p. 91-135 [118])[32].

en Allemagne :

Tegernsee (seconde moitié du xie siècle) : *Librum Christiani* (MB IV, 2, 1979, p. 750, 28, cf. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, 1885, p. 142 : 57, 2).

Regensburg, Sankt Emmeram (1346) : *Item Christianus super Matheum* (MB IV, 1, 1977, p. 155 : 105). Il s'agit probablement du manuscrit M.

Dans les deux volumes de son *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins* (1717 et 1724), dom Edmond Martène décrit longuement ses visites à Lyon, Amiens, Strasbourg, Stavelot-Malmedy et Saint-Laurent de Liège ; mais ni dans ces pages-

[31] Voir déjà M. Manitius, *Geschichtliches aus mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, dans *Neues Archiv* 32, 1907, p. 678. – Le titre *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* (cf. ci-dessus, n. 23) a été abrégé comme MB. Le nom Druthmar(us) ne se lit nulle part.

[32] Manuscrit Bruxelles, BR 9810-14 [v.d. Gheyn n° 3292, catalogue vol. 5, p. 223], f. 197. Je remercie Mme Michèle Henry, de la Bibliothèque Royale Albert Ier, d'avoir bien voulu en vérifier le texte. Voir aussi R. L. Plancke, *Middeleeuwse inventarissen van Belgische Kloosterbibliotheken*, in *De Gulden Passer* 26, 1948, p. 244, n° 10.

là, ni ailleurs, il ne mentionne aucun manuscrit du commentaire de Christian.

Voyons maintenant sur quelle base j'établirai l'édition du commentaire, destiné à paraître dans la *Continuatio Mediaevalis*. Pour un texte qui couvre plus de 240 colonnes dans la Patrologie, la partie éditée ci-dessous ne suffit pas pour se prononcer sans nuances. En outre, il faut tenir compte du fait que le caractère du texte, le milieu bien défini dans lequel il circulait, ainsi que la qualité des copistes ne manqueront pas de se refléter dans les variantes : ces copistes connaissaient par cœur l'évangile expliqué et les autres passages bibliques, allégués ou parallèles. Tout cela rend inévitables des interventions individuelles et des contaminations ; d'ailleurs, quand il s'agit de traditions manuscrites s'étendant sur plusieurs siècles et avec autant de *missing links* qu'il y en a dans le cas présent, il y a peu de stemmata, même parfaitement valables, dans lesquels il n'y ait également des leçons inexplicables[33]. Cependant, les grandes lignes stemmatiques apparaissent déjà : à part le manuscrit W, deux branches de la tradition manuscrite se dessinent, branches que je désigne par *a* et *b*. En effet, dans les passages non imprimés ici mais que j'ai déjà collationnés, plusieurs leçons de W permettent d'affirmer que ce manuscrit est l'unique rejeton d'une branche tout à fait indépendante. Celle que je désigne par *a* est constituée par deux de mes trois plus anciens manuscrits, à savoir V et M. Le modèle commun de WVM perce jusque dans des détails comme *nihil hominus* (1264C et 1270B) ou *archanoe* ... *arca testamenti* (1265C). Vu la date du manuscrit H qui en fait partie, la branche *b* doit remonter à un modèle beaucoup plus ancien que la plupart des

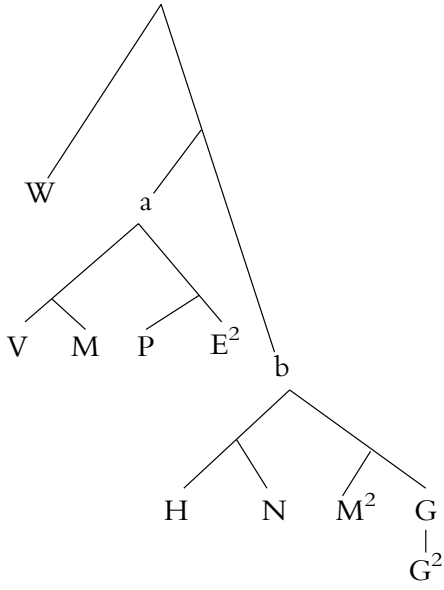
[33] Dans quelques passages les rapports divergents entre manuscrits s'expliquent facilement et sans signification stemmatique : **6** *arbitro* pour *arbitre* HN (et Dümmler), **9** *cum perfectioni | perfectione (studere uoluerint)*. La leçon *perfectione*, inexplicablement adoptée par Dümmler/Hampe, pourrait bien remonter jusqu'à l'archétype, avant d'être corrigée dans (les modèles de) NEE^2 ; **13-14** *litteris mandari | mandare* ; **19** *qui | quae* ; **30** *historicam | historicum* ; **43** *reliquit | relinquit* ; **43-45** *in Marco | Marcum* ... *in Luca | Lucam* (*manum mittere*) ; **52** *tenenda | tenendam* ; **54** *ac | et* ; **66-67** *ut | sicut* ; **71** adjonction d'*Amen* ; rubrique **37** *in patria sua | sua* om. HN et GG^2, mais non pas M^2) ; **52** (*De remittendo*) *fratri | fratre*.

manuscrits qui en dérivent. À l'intérieur de cette branche les manuscrits HNM^2GG^2 sont étroitement liés, mais ils se subdivisent en deux groupes : HN[34] et M^2G, tandis que G^2 est une copie directe de G (cette parenté entre H et N est importante, car H a perdu quelques folios dans les chapitres 1 et 10/11 et N une vingtaine entre les chapitres 16 et 27. Cela a entraîné des pertes de texte non négligeables, mais dans chaque cas couvertes par le texte conservé dans l'autre manuscrit). La qualité textuelle de l'archétype laissant déjà beaucoup à désirer, plusieurs manuscrits appartenant au groupe *b* présentent d'excellentes corrections qui s'imposent – corrections faites par conjecture, à n'en pas douter, mais tout de même.

Reste à déterminer les places de P, E et E^2. Sans vouloir faire pousser des tiges mal greffées, il est évident que P et E^2 appartiennent à la branche *a*. La place de E reste incertaine, mais surtout à partir de 1270D il paraît vraisemblable que le manuscrit sur lequel était basée l'édition princeps appartenait, lui, à la branche *b*. Mais même si, par la suite, des incertitudes devaient subsister, elles ne pèseraient guère sur l'établissement du texte : c'est sur W*a* que l'édition va devoir être basée, *b* ne représentant qu'un développement plus tardif du texte. Pour ne donner ici qu'un seul exemple des étapes successives de la (dé)formation du texte dans le cours de sa transmission, je cite 1280C : *in orbe Romano* WVMPE^2 (*Romana* E^2), *in orbe terrarum* NE et H, mais dans H le mot *terrarum* a été glosé (de la main même du copiste) *vel Romano*, ce qui dans $M^2G(G^2)$ est devenu *in orbe terrarum et Romano* ...Et une dernière observation – laquelle s'applique à tout commentaire tel que celui de Christian – : comme on peut s'y attendre, les pertes de texte par homéoteleute sont nombreuses, parfois même importantes, et cela surtout dans le manuscrit de l'édition princeps (= Migne !) et, en général, dans ceux du groupe *b*, auquel appartenait ce manuscrit.

Tout cela conduit au stemma suivant :

[34] Le nom Druthmar(us), que l'on trouve dans N, ne se rencontre pas dans H.



Dans l'apparat critique du texte édité ci-dessous, j'ai mentionné toutes les variantes. Dans l'édition définitive, je supprimerai les variantes isolées (sauf quelques-unes présentant un certain intérêt, lesquelles se retrouveront dans un second apparat critique), et y résumerai les sigles des manuscrits comme suit :

α = WVM	β = HNM^{2}G	γ = M^{2}G
(α) = WVM + P et E^2	(β) = HNM^{2}G + E	*edd.* = E + E^2

Bien que les opinions soient divisées quant à l'étendue des connaissances du grec de Christian, elles doivent avoir été remarquables pour l'époque[35]. Dans les nombreux cas où, dans

[35] Isidore de Séville avait déjà loué la langue grecque en ces termes : *Graeca autem lingua inter ceteras gentium clarior habetur. Est enim et Latinis et omnibus linguis sonantior* (Etym. 9, 1, 4). Si Christian renchérit là-dessus, cela pourrait bien refléter son opinion personnelle : *ipsa quoque sonorior omnibus linguis habetur* (1266A) ; *quia greca lingua sonantior et comptior est omnibus linguis sub caelo et etiam notior tunc erat propter Romanos, qui per totum mundum dominabantur, et ob Grecos, qui sapientiores aliis fuerunt, idcirco placuit euangelistis et interpretibus in ea lingua illud nomen* [Christus] *dimittere, quae magis nota erat et amabilior* (1276B) ; [Iohannes] *praedicauit in Grecia, ut sicut ipse sapientior ceteris fuit, sic mitteretur ad sapientiorem gentem* (1345A).

mes manuscrits, des mots grecs ont été traduits en interligne (comme, par ex., dans 1265C), je reprendrai ces gloses dans le texte même, estimant qu'elles proviennent de l'auteur lui-même : en effet, elles sont indispensables aux lecteurs ignorant le grec, et ceux-ci doivent avoir constitué la grande majorité d'entre ces lecteurs. Inévitablement, les mots grecs, dont l'orthographe reflète le développement phonétique de certaines voyelles, ont parfois été corrompus jusqu'à devenir (presque) méconnaissables. Je les imprimerai dans leurs formes approximativement correctes (et en capitales comme dans mes manuscrits), sans surcharger l'apparat critique de graphies parfois des plus bizarres. Évidemment, notre auteur ne connaissait pas l'hébreu et puisait ses étymologies et ses explications dans saint Jérôme et Isidore de Séville. Toutefois, je ne saurais passer sous silence le jugement d'un spécialiste comme Matthias Thiel : "Es sind alles sehr schlichte Bemühungen, aber selbst diese vermisst man bei den meisten mittelalterlichen Autoren."[36]

Quant à l'orthographe, encore très 'classique', j'ai suivi celle de W (souvent appuyée d'ailleurs par VM, H et P ou de la majorité d'entre ces manuscrits-là). La question de savoir si, et dans quels cas, il faut écrire *Matheus* ou *Mattheus*, *litera* ou *littera*, *tertius* ou *tercius*, *Grecus*/*Grecia* ou *Graecus*/*Graecia*, *pre-* ou *prae-*, etc., ne se pose pas alors. Comme l'usage – très fréquent – du *e cédillé* est tout à fait incohérent, je me promets peu de succès en essayant de détecter les habitudes de l'auteur, et une certaine mesure de normalisation ne pourra guère être évitée ; mais j'attire l'attention sur les graphies *coenobiis* (ci-dessous, ligne 1 : WVMH), 70 et 1264C *coepit* (WVMH), 70 *concoepto* (VMH), 29 *inrationabile* (WVMPH), 48 *adfuerit* (WVM), 1290A, 1291B et D, 1303A (et *passim*) *Iordanen*, et rubriques 24 et 57 *inluminatis* (WVM) (mais 10 *ammoneantur* et 1265A *afflatu(s)* dans WVMPH). Et finalement, bien qu'en général je fasse la distinction entre *u* et *v*, dans le cas du commentaire de Christian, j'ai suivi mes manuscrits les plus anciens en adoptant partout le *u* – sauf, bien entendu, pour les capitales : (1) *Venerabilibus* ...

[36] *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters*, Spolète 1973, p. 188.

Voici maintenant le texte de la lettre-dédicace, suivie de la liste des rubriques :

Venerabilibus in Christo patribus in coenobiis Sancti Petri principis apostolorum cognominibus Stabulaus et Malmondario deo militantibus et ad feliciora tendentibus uester fidelis famulus Christianus indignus sacerdos presentis aeui pacem ac prosperitatem futurique aeternae beatitudinis in splendoribus sanctorum cum rege regum arbitre saeculorum optat societatem.

Quia uerba sonando transeunt et transeundo deficiunt, necesse est alligari litteris uerba quae aliquid utilitatis habere uidentur, ut desides et friuoli, cum perfectioni studere uoluerint, abiecta uanitate inueniant iterum unde ammoneantur, quod aliquando iuuenili more citata aure surdaque transierunt. Nam quia perspexi iuuenibus uestris post expositum bis textum euangelii Mathei obliuioni habere, statui apud me ipsam expositionem eo tenore litteris mandari, quo coram uobis uerbis digessi. Et si aliquis requirit quare post beatum Hieronimum hoc ausus fuerim agere, respondeo quia perspexi beatum Hieronimum multa uerba quasi leuia praeterisse

5 Ps. 109, 3 : *in splendoribus sanctorum*. **9** *perfectioni studere* cf. 18 *volentibus scire*. **11** citata] Cf. les *Regulae Aurelii Augustini* [CPL 1558], éd. H. Keil, *Grammatici latini* 5, 1868, p. 516, 14 : *cito, quod significat 'frequenter voco'* ; Jérôme, *Ep.* 125, 14, CSEL 56, p. 133, 7 : *levi citatoque sermone*. Jérôme, *Contra Vigilantium* 1, MPL 23, 355C : *(iniuriam apostolorum ac martyrum) surda nequeo aure transire*. **12-13** *post expositum bis iuuenibus uestris textum euangelii Mathei* [eos eundem textum etiam tunc] *obliuioni habere* ... **15-16** Voir sur 44/46.

1-6 *prorsus om.* M^2GG^2 **1** Venerabilibus dominis et patribus E^2 **2** Stabulaus WVMPH, Stabulao N, Stabulariis E, Stabulensis E^2 *et Trithemius* et Malmondario W, et Malmundario VMPHN (*qui modus scribendi nomen multo frequentior est, cf. Monasticon belge 2, 1928, p. 58*), et Malmondariensis E^2 *et Trithemius*, sedula devotione (*sic*) E **3** famulus *om.* HN **4** Christianis H **5** futurique aeternae $WVPE^2$ *et ut puto* E : futureque eterne, *quod vitium videtur esse typographi*, futuri aeternaeque M *et Dümmler*, eterneque (*om.* futuri) HN spendoribus H **6** arbitro HN *et Dümmler*, *et ex* arbitre m^2M **7** Quia] Omnia E, Quia *ex* Omnia N **8** est] igitur *add.* E **9** perfectioni *optime* N *et* EE^2, (cum) perfectione *ceteri omnes et Dümmler* unitate GG^2 **10** admoueantur G^2 **11** quia *om.* M^2GG^2 **12** nostris EE^2 **13** haberi E^2 **13-14** mandari WVMHNE, mandare $M^2GG^2PE^2$, *corr.* P **14** uerba M^2G^2, *corr.* M^2 requirit] re *eras.* VM^2 **15** agere $WVMPE^2E$, *om.* HNM^2GG^2 **16** uerba $WVMPE^2E$, *om.* HNM^2GG^2

et paruulis sensu difficilia reddidisse: idcirco quod mihi aliquando difficile uisum fuit, facile uolentibus scire reddidi. Et usus loquendi melius intellegitur de his, quae de eadem prouintia sunt, quam alienae prouintiae usus: habet enim una quaeque prouintia morem proprium loquendi, quem alia non habet, et ideo suauius auditur. Aperta quoque locutione id ipsum contextum digessi, quoniam stultiloquium est in expositione alicuius libri ita loqui, ut necessarium sit expositorem ipsius expositionis quaerere: eo enim modo quis loqui debet ad alium, si uult uerba sua ab illo intellegi, quo ille loquitur, sicut beatus Paulus apostolus dicit: *si esses Grecus, Grece tibi loqui deberem*, ad illum uerbum grecum, ad illum uerbum latinum. Studui autem plus historicum sensum sequi quam spiritalem, quia inrationabile mihi uidetur spiritalem intellegentiam in libro aliquo quaerere et historicam penitus ignorare, cum historica fundamentum omnis intellegentiae sit et ipsa primitus quaerenda et amplexanda, et sine ipsa perfecte ad aliam non possit transiri. Ego uero nulli nolenti ingero aut legere aut habere hunc librum, sed qui uoluerit, et si aliquis hunc detestatur, ordinet meliorem, et ego uoluntarie ipsum suscipio. Nam iste nihil ulli nocet: amicis in hoc

17 *parvulis sensu* (= 41): 'de faible intelligence'. **18** *volentibus scire* cf. 9 *perfectioni studere*. **20-21** Jérôme, *In Matthaeum*, CC 77, livre IV, 1454-1456 (*ad* 26, 73) ... *quo [sermone] unaquaeque provincia et regio habebat proprietates suas et vernaculum loquendi sonum vitare non possit*. **23** stultiloquium] Eph. 5, 4. **26-27** Cf. Act. 21, 31. **29** Jérôme, *l.c.* (*ad* 20-21), IV, 1876 (*ad* 27, 59): *iuxta intellegentiam spiritalem*, voir aussi la note sur 40-41.

17-18 difficile aliquando *trp.* P **18** uisum *om.* M^2GG^2 Et] Quod E^2, *cf. ad 34. 54. 67.* **19** quae WVMPE^2, qui HNM^2GG^2E *et Dümmler* quamuis P **20** alienae prouintiae usus W, aliquid deprauate usi *Dümmler cum*V (e *caudata* V), aliquid deprauate (ti *corr. m^2*) usus M, aliquid deprauatus sit usus P, si aliquid deprauatus sit usus E^2, aliquo deprauari usus E, ab hi(i)s qui de longinquis HNM^2GG^2 (*cf. 1271B*: de longinqua progenie; *1432B*: (ueniebant multi) de longinquis locis) **21** quae WVM **23** in expositione *ss.* V **25** ab illo intellegi (intelligi) WVMPE^2E, intelligi ab illo HNM^2GG^2 **25-26** cui ipse E **26** ait E^2 **27** alium ... alium E^2 **28** (h)istoricum sensum sequi quam spiritalem WVMPE^2E, historicum quam spirit(u)alem sequi sensum HNM^2GG^2 **29** uidetur mihi E^2 **30** his-(hys)toricam *scripsi cum 'deterioribus'* HNM^2GG^2, (h)istoricum *(= 28)* WVMPE^2E *et Dümmler* **30** Historia E^2 *et ex* historica MG^2 **32** cum sine E^2 **33-34** sed qui uoluerit WVMPE^2E, *om.* HNM^2GG^2 **34** *pr.* et] Quod E^2, *cf. ad 18.* siquis P **35** illum M^2GG^2 nihil ulli WVMPE^2E, nulli HNM^2GG^2

facto parui, inimici mea uoluntate non tangent, ne forte de bono aemulationes fiant.

Si ergo uidero quod uobis hoc primum factum placeat, ad euangelium Iohannis manum mittam : quia Augustinus, aquilam sequens, id est beatum Iohannem qui aquilae assimilatus est, cum ille ultra nubes, iste prope nubes incedit, propterea paruulis sensu necessarius est humilis et terrae gradiens expositor, ut possint intellegere quod ille quasi omnibus notum relinquat intactum. Nam in Marco non est necessarium manum mittere post beatum Bedam, in Luca quoque audio post sanctum Ambrosium eundem Bedam manum misisse, sed non potui inuenire adhuc eius in toto exposicionem nisi quasdam eius homelias. Si uero nec inuenero et uestrum omnium coortatio adfuerit, et in hoc quoque laborare temptabo, si tamen gratum uobis fore sperauero. Supra enim omnes homines uestra mihi gratior est societas, quia est sincera et absque dolo et quam deus docuit sanctique eius apostoli tenuerunt ac posteris tenendam tradiderunt. Non est enim fel amaritudinis in

36 non tangent *sc.* librum (33). **36-37** Cf. 2 Cor. 12, 20. **40-41** Augustin, *Tract. in Ioh.* 36, 1, CC 36, p. 323, 2-4 : *sanctus Iohannes apostolus, non immerito secundum intellegentiam spiritalem* [voir plus haut sur 29] *aquilae comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus* [evangeliis] *erexit praedicationem suam* ... (7/10) *quasi piguerit in terra ambulare ... erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aeris et caeli, sed* ... **41** *iste* (emploi pléonastique du démonstratif sous l'influence de (41) *ille* = saint Jean) = saint Augustin (39 = 43 *ille*). Cf. A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, 1955, p. 101-102. *parvulis sensu* = 17. **42** Cf. Horace, *A P* 28 : *serpit humi*. **44-46** Cf. 1295B : *Sic audiui tradere eum qui mihi primus euangelium exposuit, sed nec Hieronimus* [15-16] *neque Beda de hoc quicquam dicunt*. **45** Ambrosium] CC 14 (cf. 1281AB et 1282B), Bedam] CC 122. **49-50** = 68-69. **50** sincera] Cf. Philipp. 1, 10. **50-51** absque dolo] Cf. Ioh. 1, 47 (Ps. 31, 2).

36 tangent WVMPE^{2}E, tangunt HNM^{2}GG^2 **40** assimulatus E **41** iste *ex* ista W incedat M^{2}GG^2 Propter ea V **42** terrae WVMPE^{2}E, terra HNM^{2}GG^2 ut possunt E **43** relinquat WVMPE^2, relinquit E, reliquit HNM^{2}GG^2 **44-45** Marco ... Luca WVMHNEE^2, Marcum ... Lucam PM^{2}GG^2 **46-47** inuenire adhuc eius in toto exposicionem W, inuenire adhuc in toto eius expositionem VMPE^2 *sed* tota ... expositione *corr. m^2*M, inuenire adhuc in tota eius expositione E, in toto eius inuenire adhuc exposicionem HN, in toto inuenire adhuc eius exposicionem M^{2}GG^2 **47** quasdam WVMPE^{2}E, paucas HNM^{2}GG^2 **50** est gratior E **51** et sancti E^2 eius *om.* NG, *in margine add.* G tenuere E **52** tenendam WNE, tenenda *cett.* est enim W, enim est *cett.*

uobis neque zelus iniquitatis, sed fides firma, caritas inuiolabilis erga deum ac proximos. Et licet rebus terrenis egentes sitis, uirtutibus tamen repleti estis, ita ut qui uos perfecte agnouerit ulterius dilectione a uobis non possit separari, sed si modico tempore uobiscum moratus fuerit, pro certo intelleget quia deus cohabitator uestri sit et Spiritus sanctus regat opera uestra. Neque enim habitabit diu malus inter uos neque permanebit in consortio uestro, quia sicut aurum et argentum in camino probationis sordes abiciunt, ita et qui inter uos uenerit aut desinet a malo opere aut certe alienus efficietur a consortiis uestris. Qui namque inter uos conuersantur non multum mirantur, si plurimi sancti in his monasteriis probabiles fuerunt, sed pro certo experiuntur quia qui apud uos non est bonus, sine dubio nusquam alicubi erit, quoniam uos estis qui ueraciter audistis uocem domini dicentis: *estote prudentes ut serpentes et simplices ut columbae*. Et si reges et principes atque uulgaris populus uos ueraciter agnouissent, ut ueros Christi discipulos amarent, supra omnes homines uenerarentur ac diligerent. Christus custos uester, qui coepit uos custodire in saecula, concedat in concoepto bono opere permanere usque ad finem uitae uestrae.

59-60 Prov. 17, 3. **61** 2 Tim. 4, 18: *ab omni opere malo*; Eccle. 8, 3: *in opere malo*. **66-67** Matth. 10, 16 (*sicut* ... *sicut*). La même citation dans 1328B et 1348B. **68-69** = 49-50.

53 nec N **54** ac WVMPHNE, et $M^2GG^2E^2$ proximum M^2GG^2 Et] Quod E^2, *cf. ad 18*. sitis *e* scitis *corr.* V **56** dilectione a uobis $WVMPE^2E$, a uobis dilectione HNM^2GG^2 non possit separari $WVMPE^2E$, separari non possit HNM^2GG^2 **56-57** uobiscum] quis *add.* E **58** est ... regit E^2 **62** efficietur *ex* efficitur V **63** mirentur E **64** experientur E **66-67** ut ... ut WVM, ut ... sicut PE, sicut ... ut E^2, sicut ... sicut HNM^2GG^2 **67** Et] Quod E^2, *cf. ad 18*. **68** ut *om.* G^2 **68-69** supra] enim *add.* HN, *del.* H **69** uenerentur G^2 ac diligerent $WVMPE^2E$, *om.* HNM^2GG^2 **71** opere] uos *add.* E^2 uestrae] Amen *add.* WM^2GG^2

I	[1, 18-25]	De desponsatione sanctae Mariae
II	[2, 1-12]	De natiuitate domini
III	[2, 13-23]	De transitione domini in Aegyptum
IIII	[3, 1-12]	De Iohannis praedicatione et apparitione
V	[3, 13-17]	De baptizatione domini
VI	[4, 1-11]	De temptatione domini
VII	[4, 12-17]	Iohanne tradito incipit dominus praedicare
VIII	[4, 18-22]	De uocatione apostolorum
VIIII	[4, 23-25]	De primis uirtutibus domini
X	[5, 1-19]	De sermonibus domini in monte et de octo beatitudinibus
XI	[5, 20-6, 8]	De adimpletione legis
XII	[6, 9-23]	Formula orationis dominicae
XIII	[6, 24-7, 14]	De non seruiendo duobus dominis
XIIII	[7, 15-29]	De cauendo a falsis Christianis
XV	[8, 1-4]	De leproso mundato
XVI	[8, 5-13]	De sanato puero centurionis
XVII	[8, 14-17]	De socru Petri
XVIII	[8, 18-22]	De repulso scriba et pauperie domini
XVIIII	[8, 23-27]	De tempestate in mari
XX	[8, 28-34]	De sanatis duobus demoniosis
XXI	[9, 1-8]	De paralitico sanato
XXII	[9, 9-17]	De uocatione Mathei
XXIII	[9, 18-26]	De filia Iairi resuscitata
XXIIII	[9, 27-31]	De duobus cecis inluminatis
XXV	[9, 32-38]	De demoniaco curato
XXVI	[10, 1-15]	De XII ad praedicandum missis
XXVII	[10, 16-33]	De persecutionibus apostolorum
XXVIII	[10, 34-11, 1]	Quod dominus non uenerit pacem mittere sed gladium

Numeri capitulorum alii in aliis codicibus et editionibus **2** domini] nostri Iesu Christi *add.* PE^{2}E **3** *et* **4** *in rasura (cf. ad 35-77)* M^2 **3** *post* **4** *ordine inverso* GG^2 *et* H **3** transitu HNM^{2}GG^2 **4** ammonitione E et apparitione *om.* M^{2}GG^2 **5** baptismo M^{2}GG^2 **6** *om.* W : Ductus est Iesus in desertum *m^2* W **7** Quod Iohanne HNM^{2}GG^2, *cf. ad 29.* incepit E^2 **10** septem E, .VII. H **12** dominicae] de ieiunio ypocritarum et de thesauro *add.* N **14** fallis H Christianis] prophetis E **19** *om.* W **20** demoniosis WVM, demoniacis *(= 25) cett.* **22** Mathei] apostoli *add.* N **23** Gairi WVM, *sed ad 1338A et C* WVM *etiam habent* Iairi *et* Iairus *(bis)* **26** XII WVMHNE, duodecim PE^{2}M^{2}GG^2 **27** persecucione M^{2}GG^2 **28** uenerit WP, uenit *cett.* sed gladium *om.* M^{2}GG^2

XXVIIII	[11, 2-24]	Iohannes de carcere mittit ad dominum
XXX	[11, 25-30]	Confessio domini ad Patrem et iugum eius leue
XXXI	[12, 1-8]	Discipuli spicas uellunt
XXXII	[12, 9-13]	De sanata manu arida
XXXIII	[12, 14-21]	De ira Phariseorum erga dominum et prophetia Isaiae
XXXIIII	[12, 22-38]	De demoniaco curato ceco et muto
XXXV	[12, 39-45]	De petitione signorum
XXXVI	[13, 1-56]	Sedens in nauicula dominus exponit turbis parabolas
XXXVII	[13, 57-58]	Prophetam in patria sua sine honore esse
XXXVIII	[14, 1-12]	De Iohanne Baptista
XXXVIIII	[14, 13-36]	De quinque panibus saturatio
XL	[15, 1-20]	De manibus lauandis
XLI	[15, 21-28]	De filia Sirophenissae a demonio liberata
XLII	[15, 29-31]	Transito mare infirmos sanat
XLIII	[15, 32-39]	De septem panibus
XLIIII	[16, 1-12]	De signo Ionae et fermento Phariseorum
XLV	[16, 13-23]	Confessio Petri de domino
XLVI	[16, 24-28]	Ortatur se sequi
XLVII	[17, 1-13]	De transfiguratione domini
XLVIII	[17, 14-22]	De lunatico
XLVIIII	[17, 23-27]	De statere dato

41 Sirophenissae] Marc. 7, 26.

29 Quod Iohannes HNM^{2}GG^2, *cf. ad 7.* dominum] Christum PE^{2}E **31** uellunt WVMHM^{2}GG^2, euellunt PE^{2}NE, De eo quod discipuli eius uellunt spicas M^{2}GG^2, De eo quod discipuli spicas (e)uellunt HN **33** deum E et de E **34** *om.* M^2 curato *om.* GG^2 muto] illuminato E **35** *post* 47 GG^2 **35-77** *m. al. in rasura* M^2 **35-47** *(incl.) unco inclusit et adnotationem adscripsit* Haec omnia in uno continentur capitulo V (*cf. ad 67-77*), *et* M (*manu al. coaeva*) : Haec omnia continentur in uno capitulo ; *unco omisso inter 34 et 35* Hec omnia sub uno continentur capitulo HN **36-46** *om.* PE^{2}E, *post 66 inseruerunt* GG^2 **36** Sedens WVM, Quod sedens HNM^{2}GG^2 turbis W, turbae *cett.* parabolas *om.* HNM^{2}GG^2 **37** sua *om.* HNGG^2 esse sine honore M^2 **39** saturatio *om.* HNM^{2}GG^2, *cf. 43.* *Inter* 39 *et* 40 De turbacione discipulorum in mari *inseruit* M^2 **41** a demonio liberata *om.* M^{2}GG^2 liberata WM (*sed* liberata *in ras.* M) HN, libere V **42** mare WVMH, mari *(cf. 19)* NM^{2}GG^2 sanat infirmos M^2 **44** *om.* M Phariseorum *om.* GG^2 **46** Ortatur WVM, Ubi hortatur HNGG^2, Dominus hortatur M^2 **49** state redato WV

L	[18, 1-11]	De exemplo pueri
LI	[18, 12-14]	De parabola ouium
LII	[18, 15-35]	De remittendo fratri
LIII	[19, 1-15]	De uxore non dimittenda
LIIII	[19, 16-30]	De diuite temptante
LV	[20, 1-16]	De operariis conductis in uineam
LVI	[20, 17-28]	De filiis Zebedei
LVII	[20, 29-34]	De duobus caecis inluminatis
LVIII	[21, 1-17]	De susceptione domini ab Hierosolimis
LVIIII	[21, 18-22]	De ficu arefacta
LX	[21, 23-27]	Interrogatus a sacerdotibus et ipse interrogat eos
LXI	[21, 28-32]	De duobus filiis in uineam missis
LXII	[21, 33-46]	De uinitoribus parabola
LXIII	[22, 1-14]	De nuptiis factis filio regis
LXIIII	[22, 15-22]	De reddendo quae dei sunt
LXV	[22, 23-33]	De muliere quae septem nupta est
LXVI	[22, 34-40]	Phariseus interrogat de primo mandato
LXVII	[22, 41-46]	Dominus interrogat Phariseos de Christo
LXVIII	[23, 1-33]	Reprehendit dominus multa in Phariseis

50 pueri] et mola asinaria *add.* N **51** *h.l. om.*WVM, *sed habent in textu (W f. 156*^{v}*, V f. 107, M f. 111*^{v}*).* **52** fratre WVMH, fratri *cett.* **55** *et* **56** *om.* GG^{2}, **55** in uineam *om.* HN **56** Zebedei] et de ascensu in Hierosolimam *add.* N **57** *h.l.om.*, *in calce inseruit* N **58** Hierosolimis WVM, Ierosolimis HNM^{2}GG^{2}, Iherosolimitanis P, Hierosolimitanis E, Hierosolymitis E^{2} **60** interrogat eos W, int̃ *tantum* VM, interrogabat eos PE^{2}E, et ... eos *om.* HNGG^{2}, De interrogacione sacerdotum M^{2} **62** *om.* G^{2}, parabola *om.* HNG **63** *et* **64** *h.l.om.*, *in calce inseruerunt* VM **63** filio regis factis N, filii regis HGG^{2} **64** sunt] deo *add.* NM^{2} **65** septem WVM, .VII. HM^{2}GG^{2}E, VII° P, septem (VII) uiris NE^{2}, est *om.* E, nupsit M^{2}GG^{2} **66** Ubi phariseus HNM^{2}GG^{2} Phariseus *e* Phariseos *corr.* W interrogauit M^{2}GG^{2} – *Cf. ad 36-46* (GG^{2}) *Unco omisso inter* **66** *et* **67** *(cf. ad 35-47)* Et haec omnia sub uno continentur capitulo H, Hec omnia sub uno capitulo continentur N **67** phariseos *e* phariseis *corr.* W Christo] Super cathedram Moysi *add.m*^{2} W **67-77** (*incl.*) *unco incluserunt et adnotationem adscripserunt* Haec quoque (*om.* in, sub) uno continentur capitulo VM, *cf. ad 35-47.* **68-75** *om.* E, **68-77** *om.* P. *Pro 68-75* E^{2} *habet* : **57** Dominus interrogat Pharisaeos – **58** Dominus praedicit *vae* Scribis – **59** Praedicit se mittere Scribas – **60** De discipulorum interrogatione – **61** Vigilandum esse – **62** De fideli seruo – **63** De decem uirginibus – **64** De homine peregre proficiscente – **65** De uenturi iudicis maiestate (*numeri capitulorum ut in E*^{2})

LXVIIII	[23, 34-39]	Predicit dominus de occisione sanctorum suorum
LXX	[24, 1-28]	De signis diei iuditii
LXXI	[24, 29-44]	De occasu elementorum et aduentu domini
LXXII	[24, 45-51]	De bono seruo et malo
LXXIII	[25, 1-13]	De decem uirginibus
LXXIIII	[25, 14-30]	De dandis talentis
LXXV	[25, 31-46]	De separandis ouibus ab hedis
LXXVI	[26, 1-27, 66]	De passione domini
LXXVII	[28, 1-20]	De resurrectione domini

69 dominus *om.* HN suorum *om.* HNM^{2}GG^2 **70** diei iuditii WVMHN (-cii HN), iudicii dei M^{2}GG^2 **71** *om.* M^2 **72** (*post* **74**) De seruo bono et malo M^2 et *om.* GG^2 **74** talentis] unicuique secundum propriam uirtutem *add.* N **75** ad M **76** Passio Domini E **76/77** De passione et (de *add.* HN) resurrectione domini HNGG^2 **77** *om.* E

Summary

Ever since the publication of a pioneering study by Ernst Dümmler in the Berlin Sitzungsberichte of 1890, the commentary on the Gospel according to St Matthew by Christian, a teacher at the Benedictine abbey of Stavelot-Malmedy, has continuously attracted a great deal of interest. With the exception of only a few scholars, who had access to a manuscript, most others had to base their studies on Migne, PL 106, cols. 1261-1504. That text reproduces the editio princeps of 1514, which was produced by the well-known humanist Jakob Wimpfeling in Strasburg. In his much-used work *De scriptoribus ecclesiasticis* Sponheim's famous abbot Trithemius first mentions another name by which Christian was to become known, viz. Druthmar(us). Though occasionally adopted by authors and compilers of catalogues of manuscripts, this other name was more generally assumed to have been imagined by Trithemius himself; but although it certainly is not authentic, it

really does appear in a 15th-c. manuscript he may well have perused. A new edition is now being prepared for the Continuatio Mediaevalis, based on no fewer than nine manuscripts and two ancient editions (1514 and 1530, both representing supposedly lost manuscripts), and since the commentary must have been written around 865, it is of no small interest that the oldest of all these hitherto unused manuscripts (W, in Wolfenbüttel) dates back to as early as the late 9th c. – a fact that, unfortunately, has not prevented the archetype from being of a rather poor quality. The article summarised here, after dealing with the manuscript transmission of the text, concludes with an edition of Christian's dedicatory letter to the monks of Stavelot-Malmedy and the list of 77 rubrics (the latter lacking in Migne), based on all available textual witnesses.

„Kein Wein für die Normannen“

Marginalien zu Baudri de Bourgueils *carm.* 202

von

Carsten Wollin

(*Buchholz in der Nordheide*)

Nur wenige mittellateinische Dichter sind im vergangenen Jahrhundert so häufig ediert worden wie Baudri de Bourgueil (1045/46-1130), der zunächst Mönch, später Abt des Benediktinerklosters Saint-Pierre zu Bourgueil an der Loire war und schließlich zum Bischof von Dol in der Bretagne erhoben wurde. Die 256 Gedichte seines poetischen Oeuvres, welche fast ausschließlich in dem codex unicus Vat. Reg. lat. 1351 überliefert werden, liegen heute in drei vollständigen Editionen vor: von Phyllis Abrahams (1926), Karlheinz Hilbert (1979) und Jean-Yves Tilliette (1998-2002)[1]. Dass Emendation und Kommentierung der Gedichte mit den genannten Ausgaben allerdings noch lange nicht abgeschlossen sind, versteht sich angesichts des erheblichen Umfangs von ungefähr 9000 Versen und der beinahe vollständig fehlenden Kontrollmöglichkeit durch Parallelhandschriften von selbst. Trotz der Bemühungen Hilberts um die Reinigung der Texte und Tilliettes um das Verständnis und die Kommentierung sind im Einzelnen so manche Probleme noch immer ungelöst oder unerkannt. Die Klärung einer dieser Textpassagen habe ich mir im folgenden Aufsatz zum Ziel gesetzt.

[1] *Les œuvres poétiques de Baudri de Bourgueil,* hrsg. Phyllis Abrahams (Paris 1926; Reprint Genève 1974); *Baldricus Burgulianus, Carmina,* hrsg. Karlheinz Hilbert (Editiones Heidelbergenses 19; Heidelberg 1979); *Baldricus Burgulianus, Carmina* (*Baudri de Bourgueil, Poèmes*), 2 Bde., hrsg. Jean-Yves Tilliette (Paris 1998-2002).

Sacris Erudiri 44 (2005): 275-283 © BREPOLS PUBLISHERS

In einem Briefgedicht an Wilhelm von Lisieux (*carm.* 202)[2] erinnert Baudri seinen Freund an das vorjährige Treffen und ihre anregenden Gespräche über das normannische Haferbier[3] und den angevinischen Wein. Der Dichter hofft auf ein baldiges Wiedersehen. Eine Übersicht über Disposition und Inhalt des Carmen wird dem Leser sicherlich willkommen sein:

1-6 In spielerischem Wechsel von fiktiver Frage und Antwort (*ratiocinatio*) stellt Baudri das Thema des Gedichts vor: Du fragst vielleicht, wann in Lisieux Weinlese ist. – Nie, denn dort wachsen keine Weinreben und die Menschen trinken gekochtes Haferbier.

7-15 Zwar kennt Baudri die dem Anjou benachbarten Regionen, doch ist ihm die Normandie unbekannt geblieben. Über die dort herrschenden Bräuche hat ihn erst sein normannischer Freund Wilhelm bei einem Besuch unterrichtet.

16-21 Rede Wilhelms: In Lisieux kennt man den Wein nicht und mischt stattdessen Wasser und Hafer. Die Erntezeit des Hafers macht auch die Becher fruchtbar. Damit bestätigt sich das geflügelte Wort: Die Ähre, nicht die Rebe füllt alljährlich den Normannen die Becher.

22-27 Antwort Baudris beim Abschied: Besuche mich jedes Jahr wieder und genieße mit mir den neuen Wein. Ich will dir sogar den überschüssigen Wein schenken.

28-29 Wilhelms Abreise.

30-33 Seit dem Abschied ist ein Jahr vergangen (vielleicht aber auch nur ein Monat, da dem wartenden Baudri jede Verzögerung zu lang ist). Nun soll Wilhelm nicht länger zögern wiederzukommen.

[2] Inc. *Si queras, Lisois quo tempore colligat uuam;* WIC 17879; hrsg. Abrahams (Anm. 1) 349-351, Nr. CCXL; Hilbert (Anm. 1) 276-277; Tilliette (Anm. 1) Bd. 2, 135-136 und Kom. 299-300. – Der Empfänger Wilhelm ist sonst nicht bekannt, vgl. Tilliette (Anm. 1) Bd. 2, 299.

[3] Vgl. Alwin Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger* (Leipzig 1880; Reprint Kettwig 1991) Bd. 1, 295-308; Raymond van Uytven / Erich Plümer, *s. v. Bier und Brauwesen,* in: *Lexikon des Mittelalters* 2 (1983) 135-140.

Bisher unbekannt geblieben war allen Herausgebern Baudris die Herkunft der Sentenz, mit der Wilhelm seine Rede beschließt. Ich zitiere zunächst den Text nach der Edition Tilliettes (Vers 20-21) :

Ergo liquet : culmus non baiula palmitis huius
Pocula Normannis producat in omnibus annis.

Erst vor kurzem fand ich nun, dass Wilhelm hier auf ein bekanntes zeitgenössisches Epigramm in leoninischen Hexametern anspielt, das, auf den Biergenuss der Normannen gemünzt, mit drei unterschiedlichen Textanfängen (*Vinum* ... / *Pocula* ... / *Potum* ...) überliefert ist[4] :

Vinum Normannis et in hoc et in omnibus annis
ferre solet culmus, non subdita uitibus ulmus.

Über die angebliche Entstehung des Epigramms unterrichtet eine Anekdote, die uns zu Beginn des 13. Jahrhunderts ein unbekannter englischer Zisterzienser in den *Distinctiones monastice et morales* unter dem Lemma *gallina* aufbewahrt hat. In der Erzählung erweist sich das Epigramm als Teil eines witzigen Wortgefechts, das parallel zu der militärischen Auseinandersetzung geführt wird. Die Normannen, welche die Stadt Gallina belagern und keine Weinvorräte mehr besitzen, fordern die Belagerten in einem ersten Epigramm auf, ihnen aus der Stadt Wein zu schicken[5] :

Vos de Gallina nobis transmittite uina,
ne uirtute noua nidum perdatis et oua !

Die Belagerten kontern mit dem oben zitierten Epigramm *Vinum Normannis*. Die Normannen brauchen keinen Wein,

[4] Fassung I : Inc. *Vinum Normannis ;* WIC fehlt, WPS 33487 ; hrsg. Paul Lehmann, *Mittellateinische Verse in Distinctiones monasticae et morales vom Anfang des 13. Jahrhunderts,* in : Id., *Erforschung des Mittelalters* (Stuttgart 1961) Bd. 4, 317-335, hier 327. – Fassung II : Inc. *Pocula Normannis ;* WIC fehlt, WPS 21825 a. – Fassung III : Inc. *Potum Normannis ;* WIC 14376.

[5] Inc. *Vos de Gallina nobis transmittite uina ;* WIC 20800 mit Verweis auf Dresden, Ms. A. 118 (s. 12) fol. 1 (?).

weil es ihre Gewohnheit ist Haferbier zu trinken. Das Original lautet wie folgt[6]:

Gallina nomen est nobilis castri uel ciuitatis in Appulia ; quam cum Robertus, cognomine Gwiscardus, olim cum excercitu Normannorum obsedisset, obsidentibus uina defecerunt et obsessis habundauerunt. Vnde quidam uir litteratus de parte obsidencium scedam telo baliste affixam iecit in urbem, continentem hos uersus :

Vos de Gallina nobis transmittite vina,
ne uirtute noua nidum perdatis et oua !

Qua recepta et lecta, quidam de obsessis tale scriptum remisit :

Vinum Normannis et in hoc et in omnibus annis
ferre solet culmus, non subdita uitibus ulmus.

Mag man angesichts der Fabulierfreudigkeit des Mittelalters auch an der Historizität dieser Geschichte zweifeln dürfen, so spricht die Anspielung Baudris in seinem *carm.* 202 immerhin für eine frühe Entstehungszeit des Epigramms *Vinum Normannis* noch im 11. Jahrhundert. Die Anekdote ordnet das Epigramm in die Zeit des normannischen Herzogs von Apulien und Kalabrien, Robert Guiscard, ein, der von 1046 bis zu seinem Tod im Jahr 1085 zahlreiche Feldzüge geführt hat. Ohne die erklärende Anekdote, aber mit abweichenden Lesarten ist das Epigramm in zwei Handschriften des späten 12. Jahrhunderts überliefert.

So finden sich in der Handschrift Digby 53 der Bodleian Library in Oxford[7] beide Epigramme, die Aufforderung der

[6] Ich zitiere den Text nach Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 3475 (s. 13) fol. 53 vb; ediert von Jean-Baptiste PITRA, *Spicilegium Solesmense,* Bde. 1-4 (Paris 1852-58; Reprint Graz 1962-63) hier Bd. 2, 489; daraus LEHMANN, *Mittellateinische Verse* (Anm. 4) 326-327. – Zu den *Distinctiones monastice* vgl. auch André WILMART, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIIIe siècle,* in: *Mémorial Lagrange* (Paris 1940) 307-346.

[7] Zur Handschrift vgl. u.a. William D. MACRAY, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars nona* (Oxford 1883) 49-54; Jan ÖBERG (Hrsg.), *Serlon de Wilton, Poèmes Latins* (Studia Latina Stockholmiensia 14; Stockholm 1965) 14-16; Arthur George RIGG, *A history of Anglo-Latin literature 1066-1422* (Cambridge 1992) 152. – Eine genaue Beschreibung dieses bedeutenden Codex bleibt weiterhin ein Desiderat der Forschung.

Normannen (*Vos de Gallina*) und die Antwort der Apulier, wieder, allerdings mit geringen Textabweichungen (Fassung II *Pocula Normannis*). Hier hatte der Hauptschreiber, der vermutlich gleichzeitig Besitzer und Benutzer des Codex war, jede Seite zunächst nur in der Mitte in einer einzigen Spalte beschrieben. Die dabei links und rechts entstandenen breiten Ränder hat er dann im Laufe der Zeit in kleinerer Schrift mit einer Vielzahl von kleineren Gedichten, Epigrammen und Merkversen gefüllt. Zu diesen Nachträgen gehören die beiden Epigramme, die fol. 10v auf dem rechten Rand stehen. Sie sind vermutlich wegen ihres Inhalts neben den bekannten Gedichten des Hugo Primas über die perverse Vereinigung von Thetis und Bacchus (*carm.* 14) und über das ungenießbare englische Bier (WIC 5712 *Est labor hic esse*) eingetragen worden. Leider befinden sich die Versenden so dicht am Falz, dass der Text auf meinem Mikrofilm nicht mehr vollständig zu lesen ist. Ich ergänze daher nach den Angaben Hans Walthers:

Pocula Normannis *et in hoc et in omnibus* < *annis*
Ferre solet culmus, *non insita* < *uitibus ulmus.*

Die wiederum etwas veränderte Fassung III (*Potum Normannis*), die aber der Formulierung Baudris besonders nahesteht, findet sich in einer Kopenhagener Handschrift (Det Kongelige Bibliotek, Ms. Fabricius 81 in 8°, fol. 75v)[8]:

Potum Normannis *et in hoc et in omnibus annis*
prebebit culmus, *non baiula palmitis ulmus.*

Aufgrund seines Inhalts gehört das Epigramm *Vinum Normannis* in die umfangreiche Reihe von Texten, welche die Charakteristika einzelner Völker in witziger und pointierter Weise aufs Korn nehmen. Eine besonders häufig genannte Eigenheit der Normannen ist, dass sie statt des Weins Bier trinken[9].

[8] Vgl. Paul LEHMANN, *Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts,* in: ID., *Erforschung des Mittelalters* (Stuttgart 1961) Bd. 4, 283-316, hier 304.

[9] Vgl. Hans WALTHER, *Scherz und Ernst in der Völker- und Stämme-Charakteristik mittellateinischer Verse,* in: *Archiv für Kulturgeschichte* 41 (1959) 263-301, hier 290, Nr. 190.

Auch für Baudris älteren Zeitgenossen Marbod von Rennes (ca. 1035-1123) zeichnen sich die Normannen durch das Biertrinken aus, die Bretonen durch das Butteressen und die Poiteviner durch ihre Angst vor den kriegerischen und tapferen Bewohnern des Anjou[10]:

Sic non est igitur mirum, quod quisque moritur,
ut non est mirum, quod mandit Brito butirum,
quod Normannigene potu satiantur auene,
quod nostros enses formidant Pictauienses.
(Marbod. *carm.* 65, 28-31)

Später wird dieses ursprüngliche Charakteristikum der Normannen in zahlreichen Gedichten über den Vorrang von Wein und Bier wieder aufgenommen. Dabei stehen die Normannen an der Seite der biertrinkenden Engländer und Deutschen häufig den weintrinkenden Franzosen gegenüber[11].

Doch kommen wir nun zu dem textkritischen Gewinn, der für Baudris *carm.* 202 aus dem Nachweis des Zitates entspringt.

(1) Zunächst einmal möchte ich vorschlagen, die bisherige Interpunktion zu ändern und die Rede Wilhelms (Vers 16b-21) insgesamt als wörtliche Rede aufzufassen. Dafür sprechen die deutliche Redeeinleitung (Vers 16 *Ipse michi dixit*) wie auch der Abschluss (Vers 22 *Haec ait*). Außerdem bildet Wilhelms Rede auf diese Weise ein exaktes Pendant zu den darauffolgenden Worten Baudris (Vers 23-27). Die verfehlte

[10] Inc. *Ligna uoluptatis plantauerat apta beatis;* WIC 10316; hrsg. PL 171, 1668 B-1669 A, Carm. var. I 31 (ed. princ. carm. 65); Walther Bulst, *Studien zu Marbods Carmina varia und Liber decem capitulorum,* in: *Nachrichten von der Ges. der Wiss. zu Göttingen,* Phil.-hist. Kl. Fachgruppe IV, N.F. Bd. 2 (1939) Nr. 10, 173-241, hier 201-204.

[11] Vgl. Hans Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5, 2; München 1920; Reprint Hildesheim 1984) 46-53; Joseph Szövérffy, *Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages,* 4 Bde. (Concord New Hampshire 1991-5) hier Bd. 2, 297 mit weiterer Literatur; Carsten Wollin (Hrsg.) *Petri Blesensis Carmina* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis 128; Turnhout 1998) 153 und Anm. 319 mit weiterer Literatur (zu Petr. Bles. *carm.* 1, 6-7a; ib. 275-289).

Auffassung der Stelle als indirekte Rede geht letztendlich auf Phyllis Abrahams zurück, die die Verse als einen Objektsatz verstand, welcher gut mittellateinisch durch *quia* ("dass") eingeleitet wird (Vers 16-17 *Ipse michi dixit, Lisois quia nescia uini | Coctas potat aquas* ...). Für mein Empfinden lässt sich *quia* aber weit besser als kausale Konjunktion "weil" mit dem tatsächlichen Grund *nescia uini* verbinden, denn die Bewohner von Lisieux müssen Bier trinken, weil sie keinen Wein kennen. Deshalb ziehe ich es vor, den Ausdruck *quia nescia uini* als prädikatslosen Kausalsatz zu erklären und ihn zwischen Kommata zu setzen[12].

(2) Das Zitat rechtfertigt auch die zuerst von Léopold Delisle vorgeschlagene und später von Hilbert und Tilliette übernommene Interpunktion in Vers 20: *Ergo liquet : culmus* ... Wilhelm resümiert hier nämlich seine Überlegungen durch den Verweis auf das bekannte Epigramm *Vinum Normannis,* das, gleichsam als auctoritas, den Biergenuss der Normannen bestätigen soll. Daher bedeutet *ergo liquet* an dieser Stelle: "Es trifft also der bekannte Ausspruch zu: Die Ähre ..."

(3) Probleme bereitet vor allem die syntaktische Konstruktion der Verse 20-21. Tilliette bezieht faute de mieux das Adjektiv *baiula* auf *pocula,* versteht *palmitis huius* als Genitiuus obiectiuus und übersetzt folgendermaßen: "C'est donc limpide: puissent les chaumes offrir tous les ans aux Normands des verres que ne remplit pas le vignoble d'ici." Das ist zwar möglich, doch ist nun bei Baudri aus der ehemals pointierten Gegenüberstellung von *culmus* und *palmes* im Epigramm *Vinum Normannis* eine vollkommen platte Aussage geworden: "Die Ähre bringt alljährlich Becher hervor, die nicht mit Rebensaft gefüllt sind."

Im Gegensatz dazu möchte ich vorschlagen, statt des in Vers 20 überlieferten *huius* mit dem übereinstimmenden Text aller drei Fassungen des Epigramms *ulmus* zu schreiben.

[12] So nach dem Vorbild des von Baudri hochgeschätzten Ovid, z. B. *met.* 11, 719 *qui foret, ignorans, quia naufragus, omine mota est.* ib. 13, 497-498 ... *at te, quia femina, rebar | a ferro tutam.* Vgl. Johann Baptist HOFMANN / Anton SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik* (Handbuch der Altertumswissenschaft II, 2, 2; München 1965) 421 § 223 b.

Durch diese Änderung stimmt der Vers 20 zum überwiegenden Teil mit den Fassungen II und III des Epigramms wortwörtlich überein. Vor allem aber wird inhaltlich der ursprüngliche Gegensatz wiederhergestellt: "Die Ähre, nicht die Ulme, an der die Weinreben befestigt sind, füllt den Normannen alljährlich die Becher."

(4) Bei der Vorbereitung des Aufsatzes schlug mir Herr Prof. Dr. Thomas A.-P. Klein (Halle/Saale) in dankenswerter Weise eine Erklärung des nicht leicht verständlichen Verses 19 vor. Zunächst einmal ist *sterilis ... auena* (nach Verg. *ecl.* 5, 37; *georg.* 1, 154) durchaus wörtlich zu verstehen als "unfruchtbarer Hafer", d. h. dass in einem unfruchtbaren Jahr auch die Haferernte ausbleibt. So bildet der Ausdruck den passenden Gegensatz zu dem in Vers 18 vorausgehenden *tempus fecundum auene*. Des Weiteren besitzt *desiccare* hier die gängige Bedeutung "trocknen", so dass man den Vers folgendermaßen übersetzen darf: "... und die Haferernte lässt, wenn sie einmal ausbleibt, die (Holz)Becher austrocknen und rissig werden."[13]

Nach Durchführung der genannten Korrekturen muss die Rede Wilhelms nun so lauten:

Ipse michi dixit: « Lisois, quia nescia uini,
Coctas potat aquas, et aquis inmiscet auenas;
Fecundat calices fecundum tempus auene,
Et pateras fissas sterilis desiccat auena.
Ergo liquet: Culmus, non baiula palmitis ulmus,
Pocula Normannis producat in omnibus annis. » (16-21)

[13] Anders versteht die Stelle TILLIETTE (Anm. 1) Bd. 2, 136 und 300. Für ihn bedeutet *de-siccare* "ent-trocknen", d. h. befeuchten. Daher lautet seine Übersetzung des Verses: "... et la stérile avoine humecte les coupes évasées."

Summary

In his *carm*. 202 *Ad Willelmum Lisoiensem* the French poet Baudri de Bourgueil (1045/46-1130) recounts his meeting with the Norman clerk William of Lisieux. In William's speech, as reported by Baudri, the citation of the once well-known epigram *Vinum Normannis* (WPS 33487 etc.) has remained unnoticed to this day. The identification of this allusion enables us to correct both the transmitted text and the interpunction of Baudri's *carm*. 202, 16-21.

La présence d'Augustin dans l'*Expositio super epistolam ad Romanos* de Guillaume de Saint-Thierry

par

Gert PARTOENS*

(*Leuven*)

L'*Expositio super epistolam ad Romanos* de Guillaume de Saint-Thierry (1075 au plus tard-1148) constitue un long commentaire suivant l'épître paulinienne verset par verset. Elle fut achevée vers 1137 au monastère cistercien de Signy (Ardennes françaises), où Guillaume s'était retiré en 1135. Il est toutefois très probable que le moine ait commencé son exposé à Saint-Thierry, l'abbaye bénédictine près de Reims qu'il administra de 1121 à 1135[1].

Dans la préface générale, Guillaume présente son commentaire non pas comme le résultat d'une réflexion personnelle, mais plutôt comme une compilation de citations empruntées aux grands exégètes de l'Antiquité chrétienne, ainsi qu'à quelques maîtres contemporains[2]. À deux reprises, il déclare avoir puisé surtout dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone :

* L'auteur est Chargé de Recherches du Fonds de la Recherche Scientifique - Flandre (Belgique).

[1] Voir P. VERDEYEN, *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia*. Pars I. *Expositio super epistolam ad Romanos*. Cura et studio –, Turnhout 1989 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis* 86), pp. XVI-XVIII (l'abbatiat à Saint-Thierry) ; XVIII-XXI (la retraite à Signy) ; XXVII-XXVIII (la genèse de l'*Expositio*). Pour la vie et l'œuvre de Guillaume, voir également P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas*, Turnhout 2003 (*Témoins de notre histoire*).

[2] Des remarques de la sorte se lisent souvent dans les préfaces de commentaires bibliques d'origine monastique. Voir G. DAHAN, *L'exégèse*

> *Epistolam Pauli ad Romanos multis et uariis et difficillimis quaestionibus inuolutam suscepimus, non ut exponamus, quod supra nos est, sed ut aliqua sanctorum patrum, et maxime beati Augustini, sensa in eam uel scripta ex libris eorum et opusculis hinc inde collecta in unum hoc opusculum compingentes* [...] *unam continuam non nostram, sed ipsorum texamus explanationem. Quae tanto debebit gratior esse lectoribus, quanto eam non nouitatis uel uanitatis praesumptio adinuenit, sed magnorum doctorum magna commendat auctoritas, praecipue, sicut dictum est, beati Augustini, deinde uero Ambrosii, Origenis et nonnullorum aliorum doctorum ; aliquorum etiam magistrorum nostri temporis, de quibus certum habemus non praeterisse eos in aliquo terminos quos posuerunt patres nostri.* (*CCCM* 86, p. 3, ll. 2-15)

L'exposé de Guillaume n'est pas un simple florilège de citations patristiques, comme l'étaient par exemple les commentaires pauliniens de Bède (672/673-735) ou de Florus de Lyon (milieu du IXe siècle). Ces auteurs s'étaient limités à commenter les versets de l'Apôtre au moyen de fragments augustiniens dont ils indiquaient clairement les limites et la provenance[3]. L'*Expositio* de Guillaume, par contre, appartient au genre du centon : les citations se sont fusionnées dans un ensemble qui se lit comme un discours homogène. Ni les limites, ni la provenance des fragments cités n'ont été indiquées[4]. Les jointures ont été faites de sorte que le lecteur ne s'aperçoive plus qu'il passe d'une citation à une autre, d'une phrase originale à un fragment emprunté, etc.[5].

chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe- XIVe siècle, Paris 1999 (*Patrimoines. Christianisme*), pp. 82-84.

[3] Pour les florilèges de Bède et de Florus, voir E. Dekkers, *Quelques notes sur des florilèges augustiniens anciens et médiévaux*, dans : B. Bruning - M. Lamberigts - J. Van Houtem, *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Van Bavel*, Leuven 1990 (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum Louaniensium* 92 A-B) pp. 27-44 (en part. 32-33 ; avec bibliographie).

[4] Il n'y a qu'une exception à cette règle : Lib. 1, l. 636 (*Augustinus in libro de gratia et libero arbitrio*). Verdeyen n'a pas retenu cette formule dans l'édition (voir l'apparat critique dans *CCCM* 86, p. 23).

[5] Comparer J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre*, Bruges-Paris 1942 (*Bibliothèque médiévale. Spirituels préscolastiques* 1) pp. 159-161.

Quant à la présence de citations patristiques, on a proposé des vues divergentes. Sans apporter de preuves, R. M. Martin (1938) et C. Spicq (1944) ont prétendu que le commentaire de Guillaume ne serait qu'une 'suite d'extraits patristiques ou d'auteurs ecclésiastiques'[6]. Le jugement de P. Verdeyen, qui a publié une édition critique du commentaire dans le *Corpus Christianorum* (*Continuatio Mediaeualis* 86 ; 1989), est moins radical : 'certains spécialistes considèrent cet ouvrage comme un double florilège des œuvres d'Augustin et d'Origène[-Rufin] à la fois. Mais le traité de Guillaume est plus qu'un florilège. À plusieurs endroits, Guillaume développe des idées très personnelles à propos de la foi et de la vie spirituelle.'[7] Selon l'*index scriptorum* de Verdeyen, qui est basé sur les recherches de J.-M. Déchanet (1942)[8] et de J. B. Hasbrouck - J. D. Anderson (1980),[9] Augustin et Origène sont cités respectivement 63 et 62 fois. En dépit de ce que dit Guillaume dans la préface, aucun emprunt à saint Ambroise n'est signalé. L'aperçu suivant indique le nombre de lignes que l'*index scriptorum* fait remonter à l'œuvre d'auteurs patristiques (nous avons inclus la référence au florilège augustinien de Florus de Lyon) :

[6] Voir R. M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*. Tome II. *Questiones* [*theologice*] *de epistolis Pauli*. Texte inédit, Louvain 1938 (*Spicilegium sacrum Louaniense. Études et documents* 18), pp. XLII-XLIII ; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944 (*Bibliothèque thomiste* 26), pp. 122-123 (source des mots cités ci-dessus).

[7] Voir P. Verdeyen, *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia*. Pars I. [n. 1] p. XXVII. Comparer à ce qui est dit par A. Bru dans l'introduction à la traduction française du commentaire : 'L'ensemble de l'ouvrage porte bien la marque personnelle de Guillaume et les emprunts nettement identifiés ne sont pas suffisament nombreux pour atténuer son originalité.' (*Guillaume de Saint-Thierry, Exposé sur l'épître aux Romains*. Introduction, traduction et notes par – , Paris 1986 [*Pain de Cîteaux*. Nouvelle série 6], p. 9).

[8] Voir J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre* [n. 5] pp. 200-209.

[9] Voir J. B. Hasbrouck - J. D. Anderson, *William of St Thierry, Exposition on the Epistle to the Romans*. Translated by J. B. Hasbrouck. Edited, with an Introduction, by J. D. Anderson, Kalamazoo [Mich.] 1980 (*Cistercian Fathers Series* 27), *passim* (synthèse : pp. 286-290). Pour la dépendance de Verdeyen par rapport à Déchanet et Hasbrouck-Anderson, voir P. Verdeyen, *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia*. Pars I. [n. 1] p. LXI.

Augustin	:	730 ll. (sur un total de 7024 ll. : 10.4 %)
Origène	:	436 ll. (sur un total de 7024 ll. : 6.2 %)
Grégoire le Grand	:	27 ll.
Bède	:	20 ll.
Florus	:	12 ll.
Cassien	:	4 ll.
Isidore de Séville	:	1 l.

Pour les pages commentant les chapitres 7 et 8 de l'épître paulinienne (pp. 90-131 ; Lib. 4, ll. 1-769 et Lib. 5, ll. 1-783), le même *index scriptorum* signale 19 fragments ou 196 lignes d'origine augustinienne (sur un total de 1552 : 12.6 %). On n'y retrouverait que deux citations ou 10 lignes remontant à Origène[10].

Depuis 1989, plusieurs chercheurs ont répété l'opinion de Verdeyen quant à la présence de citations patristiques dans l'ouvrage de Guillaume. Nous pensons particulièrement à J. Doutre (2003)[11] et à A. Rydstrøm-Poulsen (2002). Dans une étude consacrée à la réception de la théologie augustinienne de la grâce au XIIe siècle, le dernier déclare au début de son analyse du concept de la grâce divine chez Guillaume : 'there are 63 quotations from Augustine and 62 from Origen. [...] William's commentary on Romans cannot, however, be regarded as a double florilegium based on Augustine [...] and on Origen-Rufinus. The independence of William's work is not diminished by his use of this well-known and through centuries current patristic material. William's commentary is

[10] Pour ces 10 lignes, voir aussi n. 30.

[11] J. Doutre a consacré une étude doctorale au commentaire de Guillaume (*L'Expositio super Epistolam ad Romanos de Guillaume de Saint Thierry et ses rapports à l'épître commentée. Sémiotique du commentaire* [Université de Montréal 2002]). Son adhérence aux données de l'édition de Verdeyen ressort d'un l'article *Romans as Read in the School and in the Cloister : the Commentaries of Peter Abelard and William of Saint Thierry*. Ce texte a été discuté en novembre 2003 au *Society of Biblical Literature Seminar : Romans through History and Cultures* (*http ://www.vanderbilt.edu/AnS/religious.studies/Romans.htm*). L'article peut être téléchargé du site suivant : *http ://www.vanderbilt.edu/AnS/religious.studies/SBL2003/Abelard.htm*.

an original work, in which William deals with divine *gratia* and its significance in his personal way.'[12]

Dans un article publié récemment dans la revue *Cîteaux. Commentarii cistercienses* (54 : 2003), S. R. Cartwright a modifié légèrement les chiffres de Verdeyen. Selon lui, le texte de Guillaume contient 93 citations d'Augustin et 70 d'Origène[13]. Bien qu'il ne nous dise pas de façon systématique quels textes d'Augustin ont été cités et où les fragments se trouvent exactement dans le texte de Guillaume, Cartwright offre des chiffres bien précis concernant le nombre de lignes qui doivent être attribuées à Augustin, à Origène et aux autres sources patristiques :[14]

Augustin	:	1032 ll. (sur un total de 7024 ll. : 14.7 %)
Origène	:	465 ll. (sur un total de 7024 ll. : 6.6 %)
d'autres Pères	:	max. 100 ll. (sur un total de 7024 ll. : max. 1.4 %)

Pour la partie consacrée à Rom 7-8, Cartwright dit avoir identifié 33 citations d'Augustin et 2 d'Origène[15]. Ces fragments ne couvriraient qu'une partie très restreinte du discours de Guillaume : 'From the beginning of Romans seven through the end of Romans eight, William speaks primarily on his own, citing Augustine briefly several times, and Origen only twice.'[16]

Grâce aux bases de données qui ont été créées depuis la parution de l'édition critique de Verdeyen et qui ont facilité

[12] Voir A. Rydstrøm-Poulsen, *The Gracious God.* Gratia *in Augustine and the Twelfth Century*, Copenhague 2002, p. 254 (les pp. 251-307 ont été consacrées à Guillaume de Saint-Thierry).

[13] Voir S. R. Cartwright, *William of St. Thierry's Use of Patristic Sources in his* Exposition on Romans, dans : *Cîteaux. Commentarii cistercienses,* 54 (2003), pp. 27-54 (en part. pp. 29-31). S. R. Cartwright est l'auteur d'une thèse doctorale consacrée au commentaire de Guillaume : *The Romans Commentaries of William of St. Thierry and Peter Abelard : a Theological and Methodological Comparison* (Western Michigan University 2001).

[14] Voir S. R. Cartwright, *William of St. Thierry's Use of Patristic Sources* [n. 13] p. 32 n. 12.

[15] Pour ces 2 fragments, voir aussi n. 30.

[16] Voir S. R. Cartwright, *William of St. Thierry's Use of Patristic Sources* [n. 13] p. 32.

considérablement le repérage de citations patristiques (*Patrologia Latina Database*, *Cetedoc Library of Christian Latin Texts-5*, *Corpus Augustinianum Gissense*), nous avons pu constater que la présence d'emprunts littéraux ou quasi-littéraux à l'œuvre d'Augustin dans le commentaire de Guillaume a été fortement sous-estimée par Déchanet, Hasbrouck-Anderson, Verdeyen et Cartwright. Le tableau I à la fin de cet article démontre que pour la seule partie du commentaire consacrée à Rom 7-8, le nombre de lignes d'origine augustinienne est fortement supérieur à ce que suggèrent l'*index scriptorum* de Verdeyen et les remarques de Cartwright. Les citations littérales ou quasi-littérales empruntées à l'œuvre de l'évêque d'Hippone y occupent 942 lignes (sur un total de 1552 : 60.7 %). Dans ce chiffre n'ont pas été inclus les passages qui témoignent d'un 'esprit augustinien', mais ne peuvent être considérés comme des citations littérales ou quasi-littérales.

Martin (1938) et Spicq (1944) étaient d'avis que Guillaume avait copié des pages entières de l'*Expositio beati Pauli collecta ex libris sancti Augustini* de Florus de Lyon[17]. Ceci a été contredit par Déchanet (1942), qui prétendit s'être donné beaucoup de peine pour identifier ces pages, mais en avoir trouvé très peu. Guillaume aurait puisé au florilège de Florus, mais pas 'sur une grande échelle'[18]. Les chercheurs modernes admettent également la dépendance de Guillaume par rapport au diacre lyonnais. Selon Hasbrouck-Anderson (1980) et Cartwright (2003), à peu près 50 % des citations augustiniennes ont été empruntées par l'intermédiaire de Florus[19]. Rydstrøm-Poulsen (2002) semble tenir compte d'un pourcentage encore plus élévé[20].

[17] Voir R. M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun* [n. 6] pp. xlii-xliii ; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine* [n. 6] pp. 122-123.

[18] Voir J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre* [n. 5] pp. 45-46 n. 4.

[19] Hasbrouck-Anderson discernent 68 citations augustiniennes, dont 33 auraient été empruntées à Florus (*William of St Thierry, Exposition on the Epistle to the Romans* [n. 9] pp. 286-290). Voir aussi S. R. Cartwright, *William of St. Thierry's Use of Patristic Sources* [n. 13] p. 34.

[20] La formulation de Rydstrøm-Poulsen reste plutôt vague (*The Gracious God* [n. 12] p. 254) : 'The Augustinian quotations may have been taken from the compilation of Florus [...] William's commentary on Romans cannot, however, be regarded as a double florilegium based on Augustine – partly through Florus – and on Origen-Rufinus.'

Le tableau I nous permet de conclure que, au moins pour son commentaire sur Rom 7-8, Guillaume dépend *à une très grande échelle* du florilège de Florus :

(1) *toutes* les phrases remontant à Augustin que nous avons pu identifier, figurent aussi dans le manuscrit *Troyes Bibl. mun. 96*, qui est considéré généralement comme le témoin le plus important de la partie du commentaire florien consacrée à l'épître aux Romains[21]. À l'exception de deux petits fragments (Lib. 5, ll. 183-185 + 185), ces phrases figurent dans les parties que Florus a consacrées à Rom 7-8 ;
(2) si les fragments offerts par Florus contiennent des lacunes par rapport au texte augustinien, on retrouve ces omissions dans les citations de Guillaume ;
(3) souvent, les deux auteurs citent les mêmes textes augustiniens dans un ordre identique[22].

La dépendance de Guillaume par rapport à Florus n'a rien d'étonnant, puisque le florilège augustinien du diacre lyonnais était très répandu dans les milieux cisterciens du XIIe siècle[23] (bien qu'il ne soit pas mentionné dans les listes des manuscrits ayant appartenu à l'Abbaye de Signy dans le répertoire des bibliothèques cisterciennes de A. Bondéelle-Souchier)[24]. À la même époque, l'abbaye bénédictine de Saint-Thierry disposait d'au moins deux exemplaires du florilège (*Reims Bibl. mun. 119-120* et *122*).

[21] Voir G. PARTOENS, *La collection de sermons augustiniens* De verbis Apostoli. *Introduction et liste des manuscrits les plus anciens*, dans : *Revue bénédictine,* 111 (2001) pp. 317-352 (en part. pp. 351-352 ; avec bibliographie).

[22] Signalons encore que les citations des sermons 151-156, dont nous préparons actuellement une édition critique, contiennent plusieurs variantes caractéristiques de la version offerte par Florus.

[23] Voir C. CHARLIER, *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre. Sources et authenticité*, dans : *Revue bénédictine,* 57 (1947), pp. 132-186 (en part. p. 165 + n. 8). Pour une liste de manuscrits cisterciens du florilège augustinien de Florus, voir T. FALMAGNE, *Les cisterciens et les nouvelles formes d'organisation des florilèges aux 12e et 13e siècles*, dans : *Archiuum Latinitatis Medii Aeui,* 55 (1997), pp. 73-176 (en part. p. 144).

[24] Voir A. BONDÉELLE-SOUCHIER, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des Abbayes d'hommes*, Paris 1991 (*Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT. Histoire des bibliothèques médiévales* 6) pp. 289-291 et 292.

Selon Cartwright, 17 citations augustiniennes de Guillaume, dont 14 figurent dans la partie consacrée à Rom 7-8, pourraient avoir été empruntées au commentaire sur l'épître aux Romains de Raban Maur (780/783-856)[25]. Il résulte toutefois du tableau II à la fin de cet article que les citations dans le commentaire sur Rom 7-8 se trouvent être beaucoup plus proches de Florus que de Raban Maur (une des 14 citations a été écartée, puisqu'elle n'a pas été identifiée correctement par Cartwright[26]) :[27]

> (1) onze citations ont une étendue plus large que celle que Cartwright a proposée : (a) il y en a sept qui contiennent plus d'éléments contextuels augustiniens que n'en fournit Raban ; mais ces éléments réapparaissent dans l'*Expositio* de Florus (1-7) ; (b) il y en a quatre dont les phrases augustiniennes ont été réparties par Raban sous plusieurs lemmes, tandis qu'elles sont restées groupées dans l'*Expositio* (et, bien entendu, chez Guillaume) (8-11).
> (2) les deux citations dont l'étendue est celle que Cartwright a indiquée, contiennent elles aussi des éléments augustiniens présents dans la compilation de Florus, mais absents de celle de Raban (12-13)[28].

[25] Voir S. R. Cartwright, *William of St. Thierry's Use of Patristic Sources* [n. 13] p. 35 n. 25. Pour le commentaire de Raban Maur, voir J. Heil, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hannover 1998 (*Forschungen zur Geschichte der Juden.* Abteilung A. *Abhandlungen* 6) pp. 251-263.

[26] La phrase *Viuebam, id est uiuere mihi uidebar* dans Lib. 4, l. 183, que Cartwright fait remonter à une citation d'Aug., *in Rom* 38 dans le commentaire de Raban Maur (*PL* 111, c. 1419 A), fait en réalité partie d'une citation de *c. Pelag.* 1, 9, 16 (Lib. 4, ll. 183-191) qu'on retrouve seulement chez Florus (*Troyes Bibl. mun. 96*, f. 41$^{r\ 1}$).

[27] Cartwright a exprimé lui-même des doutes concernant son hypothèse d'une dépendance éventuelle de Guillaume par rapport à Raban Maur : 'It is difficult to say with certainty whether William actually used Rabanus, since Rabanus cites not only Augustine, but Ambrose, Origen, Jerome, and John Cassian as well, and William appears to take only selected passages of Augustine from Rabanus. Additionally, in some of those passages he cites Augustinian text not found in the PL edition of Rabanus, but this may be explained by the non-critical text of the PL.' (*William of St. Thierry's Use of Patristic Sources* [n. 13] p. 35 n. 25)

[28] La recherche concernant les relations entre le commentaire de Guillaume et le florilège de Florus nous semble avoir été entravée à cause de la

N'étant spécialiste ni de la théologie médiévale, ni de l'histoire de l'exégèse de l'épître aux Romains, nous n'avons pas la prétention de pouvoir déterminer en quelle mesure ces données nouvelles affectent l'opinion courante quant à l'originalité de Guillaume par rapport à la *pensée* et l'*exégèse augustiniennes*. Nous voudrions toutefois faire remarquer que la sous-estimation de la *présence matérielle* d'Augustin, c'est-à-dire sa présence sous forme de citations littérales ou quasi-littérales, peut induire en grave erreur ceux qui étudient la théologie ou l'exégèse de Guillaume. Nous en trouvons un exemple dans l'étude déjà mentionnée de Doutre (2003). Se basant sur l'édition de Verdeyen, celui-ci discerne une opposition entre ce qu'annonce Guillame dans la préface et ce qu'il en fait dans son traitement de Rom 8,5-26 (Lib. 5, ll. 1-496 ; pour cette partie, l'*index scriptorum* de Verdeyen attribue 40 lignes à Augustin, 27 à Grégoire le Grand et 2 à Origène [13.9 %]) :

> 'William uses traditional methods for his exposition and puts aside [...] all that goes beyond the limits imposed by the Fathers. He considers the Fathers as persons qualified by their sanctity and as great doctors who have left us their teachings. He does not use what we call today quotation marks and his thought functions in fusion with the teaching of the Fathers. They are the masters and he is a disciple who works within the limits of their tradition. The first preface of his exposition gives us the impression of a world closed in on itself. [...] It seems that William sees *ratio fidei* as a content which excludes any novelty. [...]
> But his exposition is not a compilation of patristic quotations. [...] He rarely quotes the Fathers in the exposition of Rom 8 : 5-26 and elaborates a theology of healing and illumi-

rareté des anciennes éditions de la compilation du diacre lyonnais (pour les éditions, voir C. Charlier, *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre* [n. 23] p. 138 n. 2) ainsi que du fait que les descriptions du florilège dans *PL* 119, cc. 279-420 et *Rev. bén.*, 57 (1947), 168-186 ne facilitent pas vraiment l'accès à ses témoins manuscrits et imprimés. Le professeur L. De Coninck nous a signalé qu'une nouvelle édition du florilège de Florus sur base de ses témoins principaux (*Lyon Bibl. mun. 484* et *Troyes Bibl. mun. 96*) paraîtra dans un proche avenir dans la *Continuatio Mediaeualis* du *Corpus Christianorum*.

> nating grace and of the Holy Spirit that, while depending on Augustine and Gregory the Great, is creative and innovative. Here, we can see how he develops his own ideas regardless of what he said in the first preface. Fidelity to the Fathers does not mean a simple repetition of what they said. [...]'[29]

Le tableau I démontre que contrairement à l'opinion exprimée ici Guillaume a très souvent cité les Pères dans son commentaire sur Rom 8,5-26 : pas moins de 342 des 496 lignes proviennent de l'œuvre d'Augustin (y compris les deux lignes que Verdeyen attribue à Origène)[30]. Si l'on y ajoute les 27 lignes empruntées à Grégoire, on obtient un total d'au moins 369 lignes d'origine patristique (74.4 % au lieu de 13.9 %). En plus, dans son analyse du commentaire sur Rom 8,5-26, Doutre ne mentionne l'influence d'Augustin et de Grégoire qu'à propos de quelques citations signalées par Verdeyen,[31] tandis que les extraits qu'il cite comme expressions caractéristiques de la pensée de Guillaume lui-même, sont très souvent des

[29] Voir J. Doutre, *Romans as Read in the School and in the Cloister* [n. 11]. Comparer S. R. Cartwright, *William of St. Thierry's Use of Patristic Sources* [n. 13] pp. 32-33 : 'It is the earlier chapters that are more heavily patristic, and it is probably these which led some scholars to think of the commentary as a compilation. In fact, no more than one-fourth of this work is drawn from patristic sources. Most of it presents William's own thought.' 'From the beginning of Romans seven through the end of Romans eight, William speaks primarily on his own, citing Augustine briefly several times, and Origen only twice. Considering that this is the heart of William's teaching on the ascent toward God, this is quite important. His most important spiritual teaching comes mostly from his own pen, and it is influenced primarily by Augustine.' 'If William's commentary is primarily his own material, how did it come to be considered a compilation? The most important reason is that William himself says that it is in his Prologue. [...] Early scholars [...] took these words far too seriously, and did not thoroughly inquire into the nature and extent of William's sources.'

[30] Pour Lib. 5, ll. 318-319, l'*apparatus* et l'*index scriptorum* de Verdeyen font référence à Orig., *Rom.* 1, 18 (*PG* 14, c. 866 A). Or, ces lignes font partie d'une longue citation d'Aug., *diuers. quaest.* 67, 2-6. Signalons encore que Libr. 4, ll. 232-239 appartient à une citation d'Aug., *c. Faust.* 15, 8. Ce passage ne remonte pas à Orig., *Com. in Cant.* 2, 6 (*PG* 13, c. 113 AB), comme le suggère Verdeyen. Il faut donc supprimer au moins deux citations de la liste d'emprunts origéniens proposée par Verdeyen.

[31] Lib. 5, 315-321 (Augustin) ; 454-470 (Grégoire le Grand).

emprunts littéraux à l'œuvre de l'évêque d'Hippone, sans que ceci soit indiqué[32].

L'originalité éventuelle d'un texte étant un enchaînement de citations ne peut être démontrée que sur base d'une étude du remaniement, de la disposition et de l'encadrement des fragments empruntés. L'évaluation du rapport doctrinal de Guillaume vis-à-vis d'Augustin et d'autres Pères doit donc être précédée d'une analyse rigoureuse de leur présence matérielle dans le texte du moine cistercien[33]. Avec cette petite notice, nous espérons avoir convaincu le lecteur que cette première phase de la recherche est encore loin d'être achevée[34].

[32] Lib. 4, 607-614 ; Lib. 5, 20-28 ; 84-88 ; 105-115 ; 125-132 ; 144-148 ; 222-224 ; 261-262 ; 321-326 ; 346-353 ; 353-354 ; 412-450 (partiellement emprunté à Augustin) ; 497-510 (partiellement emprunté à Augustin).

[33] C'est ce qu'a également souligné G. Madec à propos d'un livre de Déchanet consacré aux sources de la pensée de Guillaume (*Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Paris 1978 [*Théologie historique* 49]) : 'Dom Déchanet lui-même s'intéresse moins aux emprunts de formules qu'aux influences doctrinales que Guillaume a accueillies et entretenues ; et il a bien raison. Il faut, dit-il, "distinguer les sources de la pensée et les sources du langage" : "Ce sont moins les *mots* que le *contexte* des mots, les *thèmes* donc, qu'il faut identifier" [...] Soit ; mais les thèmes ne nous sont accessibles qu'à travers des textes, dont la comparaison réclame des opérations philologiques rigoureuses, préalables à toute appréciation doctrinale.' Voir *À propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry*, dans : *Revue des Études Augustiniennes,* 24 (1978) pp. 302-309 (en part. p. 303). Comparer G. Fernández, *Guillaume de Saint-Thierry : le problème des sources*, dans : *Collectanea Cisterciensia,* 45 (1983), pp. 210-220.

[34] Lib. 5, ll. 704-708 contient une citation non identifiée de saint Jérôme : *in Eph.* 1, 21 (*PL* 26, c. 460 B).

TABLEAU I

Les citations augustiniennes dans le commentaire
de Guillaume sur Rom 7-8

Guillaume sur Rom 7-8 (Lib. 4, ll. 1-769 [Rom 7,1-8,4] + Lib. 5, ll. 1-783 [Rom 8,5-39])	Florus sur Rom 7-8 (*T*, ff. 30v 1-57r 2) (*: par rapport au texte augustinien, celui de Florus contient des omissions; toutes les omissions par Florus se retrouvent dans le texte de Guillaume)	Augustin (*: tandis que Florus offre ce passage tel quel, Guillaume fournit une paraphrase du même tronçon de texte avec quelques emprunts littéraux)
Lib. 4, ll. 47-76	*T*, ff. 30v 1-31r 1	*diuers. quaest.* 66, 1-2 *
Lib. 4, ll. 77-97	*T*, f. 37v 1/2 *	*c. Faust.* 15, 8
Lib. 4, ll. 110-112	*T*, f. 32r 1/2	*serm.* 153, 8
Lib. 4, ll. 114-122	*T*, f. 32r 2	*serm.* 153, 8-9
Lib. 4, ll. 129-131	*T*, f. 37r 1/2	*quaest. Simpl.* 1, 1, 17
Lib. 4, ll. 133-136	*T*, f. 45v 2	*in euang. Ioh.* 85, 3
Lib. 4, ll. 139-147	*T*, f. 37r 2	*quaest. Simpl.* 1, 1, 2
Lib. 4, ll. 149-153	*T*, f. 37r 2	*quaest. Simpl.* 1, 1, 3
Lib. 4, ll. 154-158; 163-168	*T*, f. 38r 2	*spir. et litt.* 4, 6
Lib. 4, ll. 172-177	*T*, f. 32r 1	*serm.* 153, 7
Lib. 4, ll. 178-180	*T*, f. 41r 1	*c. Pelag.* 1, 9, 16
Lib. 4, ll. 181-182	*T*, f. 37r 2	*quaest. simpl.* 1, 1, 4
Lib. 4, ll. 183-191	*T*, f. 41r 1	*c. Pelag.* 1, 9, 16
Lib. 4, ll. 191-192	*T*, f. 32r 2	*serm.* 153, 9
Lib. 4, ll. 193-197; 199-201	*T*, ff. 37r 2; 37v 1	*quaest. Simpl.* 1, 1, 4
Lib. 4, ll. 202-207	*T*, f. 32r 2	*serm.* 153, 10
Lib. 4, ll. 211-217	*T*, f. 37v 1	*quaest. Simpl.* 1, 1, 5
Lib. 4, ll. 219-223	*T*, f. 37v 1	*quaest. Simpl.* 1, 1, 6
Lib. 4, ll. 223-226	*T*, f. 32v 1	*serm.* 153, 12
Lib. 4, ll. 227-232	*T*, f. 32v 1	*serm.* 153, 11 *
Lib. 4, ll. 232-241	*T*, f. 37v 2	*c. Faust.* 15, 8
Lib. 4, ll. 245-258	*T*, f. 32v 1/2	*serm.* 153, 13
Lib. 4, ll. 258-266	*T*, f. 32v 2 *	*serm.* 154, 1
Lib. 4, ll. 270-276	*T*, f. 37v 2	*quaest. Simpl.* 1, 1, 7
Lib. 4, ll. 283-288	*T*, f. 41v 2	*c. Pelag.* 1, 11, 24
Lib. 4, ll. 289-294; 296-298	*T*, f. 41r 1	*c. Pelag.* 1, 10, 17
Lib. 4, ll. 365-366	*T*, f. 33r 2	*serm.* 154, 8

Lib. 4, ll. 369-373	*T*, f. 32v 2	*serm.* 154, 2-3
Lib. 4, ll. 375-380	*T*, f. 34v 1	*serm.* 151, 6
Lib. 4, ll. 382-387	*T*, f. 34r 2	*serm.* 151, 5
Lib. 4, ll. 397-400	*T*, f. 35r 2	*serm.* 152, 6
Lib. 4, ll. 401-402	*T*, f. 33v 1	*serm.* 154, 10
Lib. 4, ll. 416-417 ; 420-424	*T*, f. 38v 1	*perf. iust.* 11, 28
Lib. 4, ll. 424-431	*T*, f. 38v 1	*contin.* 8, 19
Lib. 4, ll. 445-451	*T*, f. 39r 1	*perf. iust.* 13, 31
Lib. 4, ll. 452-455	*T*, f. 39v 1	*retract.* 1, 15, 2 *
Lib. 4, ll. 460-473	*T*, f. 39r 1/2	*in psalm.* 118, *serm.* 3, 1
Lib. 4, ll. 484-505	*T*, f. 39v 1/2	*in euang. Ioh.* 41, 10-11
Lib. 4, ll. 505-510	*T*, f. 40v 1	*gen. ad litt.* 9, 10, 18 *
Lib. 4, ll. 511-516	*T*, f. 33v 2	*serm.* 154, 14
Lib. 4, ll. 525-534	*T*, f. 40r 2	*nat. et grat.* 55, 65
Lib. 4, ll. 537-555	*T*, f. 40v 1 *	*gen. ad litt.* 9, 10, 16-17
Lib. 4, ll. 555-557	*T*, f. 34r 2	*serm.* 151, 5
Lib. 4, ll. 604-607	*T*, f. 33r 2	*serm.* 154, 9
Lib. 4, ll. 607-609	*T*, f. 34v 2	*serm.* 151, 8
Lib. 4, ll. 609-614	*T*, f. 40v 2	*in psalm.* 75, 4
Lib. 4, ll. 614-615	*T*, f. 34v 2	*serm.* 151, 8
Lib. 4, ll. 615-619	*T*, f. 34v 2	*serm.* 152, 2
Lib. 4, ll. 620-621	*T*, f. 34v 2	*serm.* 152, 4
Lib. 4, ll. 621-624	*T*, f. 34v 2	*serm.* 152, 2
Lib. 4, ll. 634-648	*T*, f. 35r 1/2	*serm.* 152, 5 *
Lib. 4, ll. 648-653	*T*, f. 35r 2 / v 1	*serm.* 152, 7 *
Lib. 4, ll. 731-734	*T*, f. 42r 1	*pecc. mer.* 1, 37, 68
Lib. 4, ll. 734-744	*T*, f. 42r 2	*in psalm.* 34, *serm.* 2, 3
Lib. 4, ll. 744-755	*T*, f. 42v 1	*serm.* 233, 4
Lib. 5, ll. 21-32	*T*, f. 36v 1 *	*serm.* 155, 10
Lib. 5, ll. 39-42 ; 45-46	*T*, f. 36v 1/2	*serm.* 155, 12
Lib. 5, ll. 47-74	*T*, f. 36v 2 *	*serm.* 155, 13-14
Lib. 5, ll. 74-125	*T*, ff. 43v 1-44r 1 *	*pecc. mer.* 1, 4, 4-7, 7
Lib. 5, ll. 125-132	*T*, f. 44r 2 *	*serm.* 156, 5-6
Lib. 5, ll. 133-137	*T*, ff. 44r 2-44v 1	*serm.* 156, 9-10
Lib. 5, ll. 140-144	*T*, f. 45r 2	Prosp., *sent.* 312
Lib. 5, ll. 145-149	*T*, f. 45r 1	*correpl.* 2, 4
Lib. 5, ll. 149-152	*T*, f. 44v 1 *	*serm.* 156, 11
Lib. 5, ll. 155-159	*T*, f. 45v 2	*in euang. Ioh.* 85, 3
Lib. 5, ll. 163-166	*T*, f. 45v 2 (Prosp., *sent.* 173 et 258 sont combinés tant chez Florus que chez Guillaume)	Prosp., *sent.* 173 + 258
Lib. 5, ll. 167-173	*T*, f. 46r 2	*in euang. Ioh.* 2, 13 *
Lib. 5, ll. 174-179	*T*, f. 45v 1	*spir. et litt.* 32, 56
Lib. 5, ll. 183-185	*T*, f. 12v 1	*serm. dom.* 2, 32 *

Lib. 5, l. 185	*T*, f. 20r 1	*in epist. Ioh.* 8, 12
Lib. 5, ll. 203-229	*T*, f. 46v 1/2 *	*diuers. quaest.* 75, 1-2
Lib. 5, ll. 233-234 ; 236-238	*T*, f. 46v 2	*serm.* 22, 10
Lib. 5, ll. 245-246	*T*, f. 47r 1	*in psalm.* 36, *serm.* 2, 4
Lib. 5, ll. 261-371	*T*, ff. 47v 1-48r 2 *	*diuers. quaest.* 67, 2-6
Lib. 5, ll. 381-382	*T*, f. 49r 2	*in psalm.* 125, 2
Lib. 5, ll. 386-388	*T*, f. 49r 2	*ciu.* 20, 17
Lib. 5, ll. 390-396	*T*, f. 49v 1	*in euang. Ioh.* 124, 5
Lib. 5, ll. 397-404	*T*, f. 49v 2	*pecc. mer.* 2, 8, 10
Lib. 5, ll. 406-411	*T*, f. 50v 1	*serm.* 37, 11 *
Lib. 5, ll. 413-419 ; 421-424	*T*, f. 50v 2	*epist.* 194, 4, 16
Lib. 5, ll. 427-429	*T*, f. 51r 1	*epist.* 194, 4, 18
Lib. 5, ll. 429-431	*T*, f. 51r 1	*in epist. Ioh.* 6, 8
Lib. 5, ll. 435-437	*T*, f. 51v 1	*epist.* 130, 13, 24
Lib. 5, ll. 437-442	*T*, f. 51v 1/2	*epist.* 130, 14, 26
Lib. 5, ll. 501-505	*T*, f. 52r 1	*epist.* 130, 14, 27-15, 28
Lib. 5, ll. 515-556	*T*, f. 52v 1/2 *	*correpl.* 9, 23-24
Lib. 5, ll. 556-568	*T*, f. 53r 1	*trin.* 13, 16, 20
Lib. 5, ll. 570-574	*T*, f. 53v 1	*grat.* 17, 33
Lib. 5, ll. 575-578	*T*, f. 53v 1	Prosp., *sent.* 158
Lib. 5, ll. 580-591	*T*, f. 53v 2 *	*praed. sanct.* 10, 19
Lib. 5, ll. 591-595	*T*, f. 53v 2	*perseu.* 14, 35
Lib. 5, ll. 596-603	*T*, f. 53v 2	*ciu.* 22, 16
Lib. 5, ll. 604-608	*T*, f. 53v 2	*trin.* 14, 18, 24
Lib. 5, ll. 610-626	*T*, f. 54r 1	*in psalm.* 5, 17
Lib. 5, ll. 627-649	*T*, f. 54r 1/2	*in psalm.* 150, 3
Lib. 5, ll. 651-658	*T*, f. 54v 2	*serm.* 158, 1
Lib. 5, ll. 663-673	*T*, f. 55r 1	*ciu.* 22, 24, 5
Lib. 5, ll. 673-677	*T*, ff. 55r 2 ; 55v 1	*quaest. euang.* 2, 33, 7
Lib. 5, ll. 679-703	*T*, f. 55v 1	*doctr. christ.* 3, 3, 6
Lib. 5, ll. 757-773	*T*, f. 57r 1/2	*mor. eccl.* 1, 11, 19

TABLEAU II

Les citations augustiniennes que Cartwright a fait remonter à Raban Maur

CARTWRIGHT p. 35 n. 25		Résultats de nos recherches			
Guillaume	Raban Maur *PL* 111	Guillaume	Raban Maur *PL* 111	Florus *Troyes Bibl. mun. 96*	Augustin
1. Lib. 4, ll. 110-112	c. 1411 B	ll. 110-112 + 114-122	c. 1411 AB	f. 32$^{r\ 1/2}$	*serm.* 153, 8-9
2. Lib. 4, ll. 145-153	c. 1414 A	ll. 139-147 + 149-153	c. 1414 AB	f. 37$^{r\ 2}$	*quaest. Simpl.* 1, 1, 2-3
3. Lib. 4, ll. 270-274	c. 1426 B	ll. 270-276	c. 1426 B	f. 37$^{v\ 2}$	*quaest. Simpl.* 1, 1, 7
4. Lib. 5, ll. 39-44	c. 1443 C	ll. 39-42 ; 45-46	c. 1443 C	f. 36$^{v\ 1/2}$	*serm.* 155, 12
5. Lib. 5, ll. 52-55 6. Lib. 5, ll. 62-71	c. 1444 A c. 1445 B	ll. 47-74	c. 1444 A c. 1445 B	f. 36$^{v\ 2}$	*serm.* 155, 13-14
7. Lib. 5, ll. 136-137	c. 1447 D	ll. 133-137	c. 1447 D	ff. 44$^{r\ 2}$-44$^{v\ 1}$	*serm.* 156, 9-10
8. Lib. 4, ll. 193-197	c. 1419 BC	ll. 193-197 + 199-201	c. 1419 BC c. 1419 D	ff. 37$^{r\ 2}$; 37$^{v\ 1}$	*quaest. Simpl.* 1, 1, 4
9. Lib. 4, ll. 219-223	c. 1420 BC	ll. 211-217 + 219-223	c. 1420 A c. 1420 BC	f. 37$^{v\ 1}$	*quaest. Simpl.* 1, 1, 5-6
10. Lib. 5, ll. 315-326 11. Lib. 5, ll. 346-371	c. 1459 D c. 1462 A	ll. 261-315 + 315-345 + 346-371	c. 1457 C-1458 C c. 1459 CD c. 1461 C-1462 A	ff. 47$^{v\ 1}$-48$^{r\ 2}$	*diuers. quaest.* 67, 2-6
12. Lib. 4, ll. 245-258	c. 1421 BD	ll. 245-258	c. 1421 B + D	f. 32$^{v\ 1/2}$	*serm.* 153, 13
13. Lib. 5, ll. 22-31	c. 1442 C	ll. 21-32	c. 1442 CD	f. 36$^{v\ 1}$	*serm.* 155, 10

Résumé

Dans la préface de son *Expositio super epistolam ad Romanos* (ca. 1137), Guillaume de Saint-Thierry affirme que ce commentaire paulinien se compose largement d'extraits empruntés à des sources patristiques et surtout à l'œuvre d'Augustin. Dans l'*apparatus fontium* de l'édition de P. Verdeyen (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis* 86 ; 1989) ainsi que dans une publication récente de S. R. Cartwright (*William of St. Thierry's Use of Patristic Sources in his Exposition on Romans* ; 2003), la dépendance matérielle de Guillaume par rapport à l'évêque d'Hippone est toutefois considérée comme plutôt mince. Cette opinion a été reprise dans quelques études récentes consacrées à la théologie et à la méthode exégétique du moine cistercien. Cet article démontre que toutes ces publications ont fortement sous-estimé la présence de citations augustiniennes dans le commentaire de Guillaume. Il est également prouvé que ces citations n'ont pas été empruntées de façon directe aux œuvres d'Augustin, mais par l'intermédiaire de l'*Expositio beati Pauli collecta ex libris sancti Augustini* de Florus de Lyon (milieu du IXe siècle).

The Commentaries on Peter Comestor's *Historia scholastica* of Stephen Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher

by
Mark J. Clark
(*Santa Paula, CA*)

Peter Comestor, Stephen Langton, and Hugh of St. Cher each played important roles in a continuous and developing line of authority and influence in medieval biblical commentary from the later twelfth through the thirteenth century and beyond.[1] Comestor's fame, of course, rested chiefly on the

[1] Beryl Smalley grouped Comestor and Langton together with Peter the Chanter as three closely-related, late twelfth-century 'Masters of the Sacred Page'. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3d ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 196-263. Moreover, according to the commonly accepted view of scholars, Langton's commentaries served as the primary resource in scholastic biblical studies for a half century until Hugh's Postills eclipsed them. Jacques Verger, "L'Exégèse de l'Université," in *Le Moyen Âge et la Bible*, ed. Pierre Riché and Guy Lobrichon, Bible de tous les Temps 4 (Paris: Éditions Beauchesne, 1984), p. 201-03; Beryl Smalley, "The Bible in the Medieval Schools," in *The West from the Fathers to the Reformation*, vol. 2 of *The Cambridge History of the Bible*, ed. G.W.H. Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 206-07. Hugh's commentaries, in turn, were the most important until they were themselves eclipsed by those of the fourteenth-century Franciscan, Nicholas of Lyra. Smalley, "The Bible in the Medieval Schools," 207-08. Gilbert Dahan's recent and comprehensive overview of approaches to the Bible in the Middle Ages, while filling in many gaps, confirms the traditional view not only of Langton's connection to Peter Comestor but also of the salient importance of Langton, Hugh of St. Cher, and Nicholas of Lyra in the biblical landscape of the twelfth, thirteenth, and fourteenth centuries. Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Patrimoines Christianisme (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999), p. 102-20.

Historia scholastica.[2] He composed the *History* near the end of his career after having produced commentaries on each Gospel.[3] Langton, who left multiple commentaries on every book

[2] "L'*Historia scolastica*... de Pierre le Mangeur... connut d'emblée un succès prodigieux, qui ne devait pas décliner avant le XVIe siècle." Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 2 parts, each in 2 vols. (Paris: Aubier, 1961-1964), 2.1, p. 379. The subsequent and enduring success of this work raised Peter Comestor to the heights of medieval celebrity. He became the *Magister Historiarum*, the Master of Histories. Perhaps the best measure of the heights to which Comestor's reputation ascended is his place in Dante's Circle of the Sun together with Hugh of St. Victor, St. John Chrysostom, St. Anselm and other distinguished saints and scholars in the group headed by St. Bonaventure. Dante Alighieri, *La divina Commedia*, III, cant. xii, 134.

[3] The sole internal evidence for the date of the *History* is Comestor's dedication of the work to William of Champagne, Archbishop of Sens from 1168-1176. The beginning of William's tenure as Archbishop establishes the earlier boundary, while a reference to the *History* in Robert of Auxerre's Chronicle for 1173 establishes that the *History* was already in circulation by that year. There is some controversy over the earlier date, for although William was appointed to his see in 1168, he did not formally receive his title until 1169. See Gaines POST, "Alexander III, the 'Licentia Docendi' and the Rise of the University," in *Haskins Anniversary Essays in Mediaeval History*, ed. Charles H. TAYLOR and John L. LA MONTE (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1929), p. 258. Most scholars, therefore, have taken 1169 as the date before which Comestor could not have finished the *History*. See, for example, Beryl SMALLEY, *The Gospels in the Schools, c 1100 - c. 1289* (London: The Hambledon Press, 1985), p. 4 and n. 14; Saralyn DALY, "Peter Comestor: Master of Histories," *Speculum* 32 (1957), p. 67 and n. 45; and David LUSCOMBE, "Peter Comestor," in *The Bible in the Medieval World: Essays in Honor of Beryl Smalley,* ed. Katherine WALSH and Diana WOOD (Oxford: Basil Blackwell, 1985), p. 119 and n. 28. George Lacombe, however, citing a remark by Stephen Langton in his second commentary on the *History* ("Nota kalendas ianuarii sunt dominica die; sic erat forsitan quando Magister composuit hoc opus." BNF, lat. 14414, f. 118ra), concluded that Comestor was at work on the *History* on a Sunday that fell on January first, which "happened only in 1161, 1167, and 1178." Ruling out the former and latter dates, Lacombe concluded that Comestor composed the *History* in 1167 and dedicated it to William upon his arrival in Sens in 1168. George LACOMBE, "Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton, Part 1," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), p. 22 and n. 2. Lacombe is right about the kalends of January falling on a Sunday in 1161, 1167, and 1178. C. R. CHENEY, ed., *Handbook of Dates for Students of English History*, Royal Historical Society Guides and Handbooks (London: Royal Historical Society, 1978), 121 (Table 19) and 134 (Table 26). Never-

of the Old Testament, twice glossed the *History*.[4] Hugh of St. Cher, supervising what Lerner has referred to as a consortium of Dominicans, also produced a full commentary on the *History* as well as massive Postills on the entire Bible, while in residence at the Dominican Convent of St. Jacques in Paris between 1229/30 and 1236.[5] Both Langton and Hugh have attracted considerable recent attention from scholars.[6] Nevertheless, we still know very little about their commentaries on

theless, his notion that Comestor and Langton worked on Sundays, which seems doubtful, is speculative, and Langton's use of "forsitan" makes me cautious about drawing firm conclusions based upon his remark. Even if it were true that Langton knew that Comestor was at work on the *History* in 1167, it is by no means clear that he finished it in that year, as Lacombe assumes. The most that can be said with certainty is that Comestor finished the *History* near the close of the 1160's.

[4] See George LACOMBE, "Stephen Langton," p. 52-151; and Beryl Smalley and Alys L. GREGORY, "Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton, Part 2," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), p. 152-266. Both Lacombe and Smalley noted and discussed the fact that we have multiple sets of Langton's commentaries, some literal and some moral. According to Dahan, Langton's method of commenting, namely his technique of addressing first one and then the other sense of Scripture, made it easy for copyists subsequently to divide them. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne*, 98-99. Stegmüller accordingly listed Langton's biblical commentaries as Series A through E, depending on the book. F. STEGMÜLLER, comp. and ed., and REINHARDT, K., *Repertorium biblicum medii aevi*, 11 vols. (Madrid-Barcelona, 1950-80), 5: 241-302. Stegmüller also listed two different versions of Langton's commentaries on the *History*, but as I show below this is a false distinction.

[5] Robert E. LERNER, "Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of 'Hugh of St. Cher'," in *The Bible in the Medieval World*, p. 181-83. See also Palemon Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle* (Paris, 1933), 1: 43-51; Thomas KAEPPELI, O.P., *Scriptores ordinis praedicatorum medii aeui*, 4 vols. (Rome, 1975-93), 2: 269 and 273; and Stegmüller, *Repertorium biblicum*, 3: 118-73. Not surprisingly, Hugh's commentary on the *Historia Genesis* also shows clear signs throughout of having been a group effort. An example from that commentary's opening chapters, which I reproduce below in Textual Appendix E, is a long digression (sixty-seven lines) seeking to reconcile seemingly contradictory positions in the Christian hexameral tradition, which was inserted somewhat awkwardly into straightforward commentary composed of lemmata and glosses. In this case, the 'seams' of the insertion show clearly owing to redundant material preceding and following the passage. See E, 150-242 (a reference to Textual Appendix E, lines 150 to 242).

Comestor's *History*. We remain reliant on the seven pages Lacombe devoted to Langton's two commentaries on Peter Comestor's *Historia scholastica* in 1930.[7] And until quite recently, Hugh's commentary on that work has remained wholly unedited and unstudied.[8]

[6] For Langton, the best place to start is the comprehensive and chronological bibliography provided by Riccardo Quinto (from the thirteenth century through 1994, the date of his dissertation) in Riccardo QUINTO, *Doctor Nominatissimus*. Stefano Langton (1228) e la tradizione delle sue opere, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, p. 39. (Münster: Aschendorff, 1994), x-xxv. See also Riccardo QUINTO, "Hugh of St. Cher's Use of Stephen Langton," in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, ed. Sten EBBESEN and Russell L. FRIEDMAN, Acts of the Symposium 'The Copenhagen School of Medieval Philosophy,' January 10-13, 1996 (Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999), p. 281-300. For Langton as preacher, the seminal work is Phyllis B. ROBERTS, *Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the Sermons of Stephen Langton*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Studies and Texts 16 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968). See also Riccardo QUINTO, "The Influence of Stephen Langton on the Idea of the Preacher in Humbert of Romans' De Eruditione Predicatorum and Hugh of St.-Cher's Postille on the Scriptures," in *Christ Among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, ed. Kent EMERY, Jr. and J. WAWRIKOW (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1998), p. 49-91, in which Quinto demonstrates the connection between Langton's preaching and the evangelical movement that led to the Dominicans. For Hugh of St. Cher, the ideal place to start is *Hugues de Saint-Cher (1263), bibliste et théologien. Actes du Colloque international de Paris (13-14 mars 2000)*, ed. Louis-Jacques BATAILLON, O.P., Gilbert DAHAN et Pierre-Marie GY O.P., Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 1 (Turnhout, Brepols, 2004). The papers address and bring up to date all aspects of the Dominican university work supervised by Hugh from 1230-1236 at Paris.

[7] LACOMBE, "Stephen Langton," p. 18-24. In pages 24-51, he described the manuscripts that he used and included transcriptions from the opening chapters of each commentary.

[8] Anja Inkeri Lehtinen has begun work on a critical edition of that text, providing detailed descriptions of the extant and no-longer extant manuscripts upon which she proposes to base her edition. See Anja Inkeri LEHTINEN, "The Apopeciae of the Manuscripts of Hugh of St. Cher's Works," *Medioevo* XXV (1999-2000), p. 3-10. A critical edition of Hugh's commentary on the *History* is much to be desired, since a full understanding of Hugh's commentary is unlikely without it. In the meantime, I offer some preliminary observations of my own about the character of that commentary, below.

These commentaries, however, as well as the *Historia scholastica* itself, deserve the attention of scholars, because it is the *History*, besides the Bible itself, which connects the work of Comestor, Langton, and Hugh of St. Cher. The fact that Langton saw fit to gloss the entire *History* twice shows well enough his opinion of its merit. Moreover, discussion of Langton's two commentaries on the *Historia scholastica* would be incomplete without considering a third commentary, the product of an anonymous compiler, whom I call Pseudo-Langton, who made use of Langton's two commentaries to produce his own. Although the *History* did not, as did the Lombard's *Sentences*, become the basis for an extended commentarial tradition in the university, the fact that an Oxford University statute of 1253 stipulated that "no one could incept in theology... unless he lectures on some book from the canon of the Bible or a book of the *Sentences* or of the *Histories*, and preaches publicly in the university" suggests some role in university life, at least until the mid-thirteenth century.[9] There

[9] The text of the statute reads in relevant part: "(De theologis licendiandis ad incipiendum). Statuit uniuersitas Oxoniae, et, si statutum fuerit, iterato consensu corroborat quod nullus in eadem uniuersitate incipiat in theologia nisi... legerit aliquem librum de canone Biblie uel librum sentenciarum uel historiarum et predicauerit publice uniuersitati..." The statute is reproduced in Strickland Gibson, ed., *Statuta Antiqua Uniuersitatis Oxoniensis* (Oxford: Clarendon Press, 1931), 49, and also in A. G. Little and F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians, c. A. D. 1282-1302* (Oxford: Clarendon Press, 1934), p. 25 and n. 2. The requirement seems mild, since a candidate in theology could have satisfied the requirement by lecturing on one book of either the Bible, the *Sentences*, or the *History*. There is, of course, no doubt that some theologians at Oxford during this time studied the *History*. Robert Kilwardby, for example, regent master in theology at Oxford from 1256-1261, cited it in his commentary on the second book of the *Sentences*. See, for example, *Quaestio* 8 – "Vtrum angeli in corporibus assumptis exerceant opus nutritiuae siue uegetatiuae... Item Magister in *Historia* super illud: 'Videntes autem filii Dei' etc., dicit quod hoc exponitur de incubis, scilicet quod genuerunt gigantes. Si dicatur quod non seminant sed furantur semina, contra: In tali transmutatione et delatione de loco ad locum illud semen amitteret uim suam et ita non generaret. Praeterea tunc non generarent gigantes, sed alios homines;" and *Quaestio* 12 – "Vtrum angeli plus diligant angelos superioris ordinis uel inferioris uel ordinis sui... Quod plus diligant inferiores uidetur quia Philosophus dicit 9. *Ethicae* ca. 8, quod 'pater plus diligit filium et artifex artificiatum etiam si haberet animam quam e conuerso'.

is no question about the *History*'s importance in the formation of the two new orders of Friars, which burst on the scene in the thirteenth century. Jordan of Saxony's constitutions, put into effect by the Dominican Chapter of 1228, made the *History*, together with the Bible and the *Sentences*, the core of the theological formation of the brothers.[10] The commentary put together by the Dominicans under the supervision of Hugh of St. Cher must have been an immediate response to this imperative.[11] Raymond of Peafort's revision of the Dominican constitutions, implemented in mid-century, re-affirmed the

Vnde dicit quod 'benefacientes plus diligunt beneficiatos quam e conuerso', et Magister in *Historia* ponit exemplum de planta et humore." Robert Kilwardby, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, ed. Gerhard LIEBOLD, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter mittelalterlichen Texte aus der Mittelalterlichen Geisteswelt, vol. 16 (Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1992). There is also some evidence that other scholars produced commentaries on the *History*. Morey, citing *Nigellus de Longchamp dit Wireker*, ed. André BOUTEMY (Paris, 1959), p. 5, 23-24, 44-45, notes that Nigel Wireker produced a commentary on the *History* around 1194, and gives the manuscript citation as Cambridge, Trinity College, B.15.5. James H. MOREY, "Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible," *Speculum* 68 (1993): 8, n.7. Goering suggests that William de Montibus may also have lectured on the *History*. Joseph GOERING, *William de Montibus (c. 1140-1213): the Schools and the Literature of Pastoral Care*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Studies and Texts 108 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992), p. 35 and n. 26. Martin cites a *Summa super Magistrum historiarum* in a manuscript at Cambridge, Trinity College, B.16.31. Raymond-M. MARTIN, "Notes sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931), p. 55, n. 4.

[10] Heinrich DENIFLE and Émile CHATELAIN, ed., *Chartularium Uniuersitatis parisiensis*, 4 vols (Paris, 1889-1897), 1: 57, at 112.

[11] Three of the manuscripts of this commentary belonged to Dominican convents: 1) Magdeburg Domgymnasium 238, a manuscript lost during the Second World War, was produced by the Dominicans in Magdeburg in the fourteenth century; 2) Uppsala C 134, written in France between 1233 and 1248, was given as a gift to the Dominican Convent in Sigtuna by Bishop Thomas of Finland; and 3) Vienna Dominikaner B 42, a manuscript that is also no longer extant, belonged to the Viennese Dominicans. For descriptions of these manuscripts, see LEHTINEN, "The Apopeciae of the Manuscripts of Hugh of St. Cher's Works," 3-10. See also my own description of these and other manuscripts in the Introduction to the Textual Appendices of my dissertation, Mark J. CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method in the *Historia Genesis*" (Ph.D. diss., Columbia University, 2002), 65-70. In

central place of the *History* in Dominican theological formation.[12] Humbert of Romans, the fifth master general of the Dominican Order, urged friars to impress on their audience knowledge of the Bible, the *History*, and the *Sentences*.[13] There is substantial evidence that the *History* figured in the formation of Franciscan friars as well. Balduin has shown that such prominent friars as Alexander of Hales, Saint Bonaventure, Salimbene of Parma, and Roger Bacon knew and frequently

Part III, section D, pp. 397-402, I list the five manuscripts of Hugh's commentary on the *History* upon which I have relied for this study.

[12] Heinrich DENIFLE, ed., "Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Peafort," *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889), p. 530-564. See also: G. R. GALBRAITH, ed., "The Constitutions of the Dominican Order 1216 to 1360," based upon British Library Add. ms. 23,935, *Publications of the University of Manchester*. Historical Series Manchester 44 (1925), Appendix 1, p. 251; and Alfred FRANKLIN, *Les anciennes bibliothèques de Paris* (Paris, 1867). The original text published in 1228 read: "In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales uocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis uel capitulum generale uoluerit aliter dispensare, sed tantum libros theologicos tam juuenes quam alii legant. Statuimus autem, ut quelibet prouincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie prouidere teneatur, et fratres missi ad studium in ystoriis et sententiis et textu et glosis precipue studeant et intendant." Twentieth-century scholars, understanding "glosses" to apply only to "the Text" (i.e. the Bible, the Text *par excellence*) and not to the *History* or the *Sentences*, interpreted the phrase – "*in ystoriis et sententiis et textu et glosis*" – to refer to Comestor's *Histories*, the Lombard's *Sentences*, and the biblical *Glossa Ordinaria*. See, for example DALY, "Master of Histories," p. 71, and MOREY, "Peter Comestor," p. 6. That the Dominicans, however, meant for friars in formation to study glosses on all three texts is clear from the emended version published in 1256: "...teneatur prouidere, uidelicet in bibliotheca (biblia), hystoriis et sententiis, et ipsi in hiis tam in textu quam in glossis praecipue studeant et intendant." The revised text is given in DENIFLE and CHATELAIN, *Chartularium*, 1: 57, note 1 at 113. Doubtless, one such gloss was meant to be Hugh of St. Cher's commentary on the *History*.

[13] "Officium boni lectoris est...[d]are operam ut ex lectionibus suis proficiant auditores, aut circa ueritatem librorum, aut circa quaestionum utilium intelligentiam, aut circa aliqua quae possint ad morum aedificationem esse; litteram tantum legere, relicta multitudine eorum quae dici possunt ad singula; quod auditores sub eo proficiant ad sciendum *Bibliam*, et *Historias*, et *Sententias*..." *Opera de uita regulari*, ed. Joachim Joseph BERTHIER, 2 vols. (Rome, 1888-1889), 2, p. 254, cited by MOREY, "Peter Comestor," p. 6, n. 1.

cited the *History* and its author by name.[14] He also considered Anthony of Padua's use of the *History* in sermons extensive enough to warrant the conclusion that "in the composition of his sermons Saint Anthony had Comestor's *Historia Scholastica* continually before his eyes."[15] In short, there is ample reason to explore the *History*'s role in the line of scholastic/religious developments of the twelfth and thirteenth centuries that embraced the work of Peter Comestor, Stephen Langton, and Hugh of St. Cher.

In this article, I offer an introduction to the commentaries of Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher on the *History*. These five (including the *History*) works form a scholarly continuum, for Langton twice glossed the *History*, Pseudo-Langton, incorporating both of Langton's commentaries, did so as well, and Hugh of St. Cher made use of both of Langton's commentaries and, in all probability, Pseudo-Langton's as well. Comestor had taken the old wine of traditional Christian biblical commentary and theology and poured it into new skins that he himself made. The primary aim of this study is to begin to explore the question of how these three commentators dealt with those new skins, a vexing question in light of the structure of the *History* and Comestor's method in composing it.[16] Therefore, after addressing in Part I pre-

[14] P. Balduinus ab Amsterdam, "*Historia Scholastica* Petri Comestoris in sermonibus S. Antonii Patavani," *Collectanea Franciscana* 24 (1954): p. 89-90 and n. 39-43, in which the citations are given.

[15] "...S. Antonium in *Sermonum* compositione Manducatoris *Historiam Scholasticam* continue prae oculis habuisse..." Ibid., p. 106. See also B. Costa, L. Frasson, I. Luisetto, P. Marangon, ed., *Sancti Antonii Patavini Sermones dominicales et festiui,* 3 vols (Padua: Edizioni Messaggero, 1979), 3, p. 311. Chenu cites Anthony of Padua's frequent citation of and extensive reliance upon the *History* in his sermons as evidence of the importance of Comestor's work in the evangelical movement of the twelfth and thirteenth centuries. Marie-Dominique Chenu, "Le réveil évangélique," chap. 11 in *La théologie au douzième siècle*, 2d ed., p. 252-73 (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966), p. 259-60.

[16] For a recent study of the unusual structure of the *Historia Genesis* and Comestor's method in producing it, see Clark, "A Study of Peter Comestor's Method." See also the Introduction to my text and translation of Comestor's *Historia Genesis* in *Dallas Medieval Texts and Translations* (forthcoming, 2006).

liminary questions of date, authorship, and the like, I examine in Part II how each commentator dealt with Comestor's novel juxtaposition of seminal texts from the opening lines of Genesis and St. John's Gospel to begin the *History*. In Part III, I provide descriptions of the manuscripts I have used for working editions of all five works. Finally, I provide in the Textual Appendices selections from those working editions (from the prologus epistolaris, the proemium, and the first two chapters of the *Historia Genesis*), which support my discussion in the first two parts of this article.[17]

I. Preliminary Questions

Although Lacombe touched on important questions concerning authorship, dates, and the relationship between Langton's two commentaries on the *History*, his admittedly preliminary researches need to be revised in several respects.[18] There is no research that I know of on Pseudo-Langton's commentary, and the remarks that I here offer are themselves preliminary in nature since I have not yet edited the whole work. Finally, my remarks regarding Hugh of St. Cher's commentary are also preliminary in nature, since I anticipate a

[17] I reproduce the selections from Comestor's text in Textual Appendix A, from Langton's first commentary on the *History* in Textual Appendix B, from his second in Textual Appendix C, from Pseudo Langton's commentary on the *History* in Textual Appendix D, and from Hugh of St. Cher's in Textual Appendix E. Thus a reference to B, 8, 5-6 means that I am translating, quoting, or otherwise relying upon text reproduced from Langton's first commentary on the *History* in Textual Appendix B, lines five to six. Although Agneta Sylwan's critical edition of the Historia Genesis, *Petri Comestoris scolastica historia liber Genesis* (*CC CM* 191, Turnhout: Brepols, 2005), has just appeared, I supply my own text and apparatus owing to the many discrepancies between our records of two crucial manuscripts: Paris, BNF, lat. 16943 and Vienna, ÖNB, lat. 363.

[18] Lacombe himself cautioned that his contribution to what was intended as an introduction to Langton's entire biblical corpus "makes no pretence at being definitive, but merely puts at the disposal of Langton scholars a by-product of many years spent in preparation of an edition of Prepositinus." George Lacombe, "Stephen Langton," p. 150.

much fuller account from Lehtinen's groundbreaking researches on that commentary.[19]

A. Langton's Two Commentaries on the *Historia scholastica*

I here consider three basic questions about these commentaries, each of which Lacombe previously addressed: authorship; dates, and type of and relationship between the commentaries.

1. *Authorship*

Lacombe based his discussion of the question of the authenticity of the attribution to Langton on the relationship between the two commentaries. Although in his opinion the two commentaries were not obviously related, Lacombe was nevertheless convinced that the later commentary did in fact depend on the earlier. He therefore deemed the evidence as a whole to support Langton's authorship of both commentaries.[20]

Lacombe based his conclusions on four manuscripts: one for Langton's first commentary on the *History*, Paris, BNF, lat. 14417, and three for the second: Paris, BNF, lat. 14414; Avranches, BM 36; and Durham Cathedral, ms. A.III.26, which he mistakenly supposed to be another copy of the second.[21] Besides the first three listed, I take into consideration

[19] Lehtinen, who is preparing a critical edition of Hugh's commentary on the *History*, will be in a better position to give a more comprehensive account. LEHTINEN, "The Apopeciae of the Manuscripts of Hugh of St. Cher's Works," p. 3-10.

[20] Speaking of the two commentaries, Lacombe wrote: "They outwardly show hardly any resemblance, but on close examination indicate identity of authorship or a mutual dependence on a common source. Since this common source is non-existent we may hold to the dependence of the later gloss *Fluuius egrediebatur* on the earlier report *Premittit*." LACOMBE, "Stephen Langton," p. 23. While I agree with Lacombe's conclusion, I differ with his initial impression of the relationship between the two commentaries. In my opinion, they bear an unmistakable resemblance to each other. See my discussion, below.

[21] See my discussion, below, of the commentary of the anonymous compiler, whom I call Pseudo-Langton.

four more manuscripts: three for Langton's first commentary – Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 177; Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem IX, 62; and Tarragona, Biblioteca Publica, ms. 130 – and one more for his second: Naples, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, ms. VII.C.14.[22]

Of these seven manuscripts only two – Paris, BNF, lat. 14417, a copy of Langton's first commentary, and Arsenal, ms. 177, a copy of his second – connect Langton to the commentaries on the *History*. The Table of Contents, added to the first fly-leaf of Paris, BNF, lat. 14417 by Claude de Grandrue, includes the entry: "Item glose Cantuariensis Archiepiscopi super historiam scolasticam cuius genesis 129."[23] There is also a tab sewn or pasted on to folio 176ra of Avranches, ms. 36, which has the following attribution: "Super Vetus Testamentum ex Stephano de Languetonia." The direct evidence, therefore, for Langton's authorship of these two commentaries on the *History* is still, as Lacombe put it, "not overpowering."[24] Nevertheless, I agree with Lacombe's judgment that this limited evidence is solid. The second description, which identifies Langton's second commentary on the *History* as a commentary on the Old Testament, while not an accurate description, nevertheless explicitly connects Langton to the second commentary on the *History*. Lacombe, convinced that these independent attributions represented a tradition recorded "in an old catalog," concluded that they were "not two separate guesses."[25] He considered it "hard to explain away a tradition originating in Paris and in Avranches which would attribute to the same author works which are strongly related but do not lend themselves to easy identification" and improbable "that the chronology of the two works would square so completely with that of Langton's life, if the attribu-

[22] See my description of all seven manuscripts, below, in Part III, section B, pp. 387-396.

[23] Both this attribution and the next are noted by Lacombe at "Stephen Langton," p. 23.

[24] Ibid.

[25] Ibid., p. 23-24.

tion to the Archbishop were a matter of guess work."[26] Lacombe was convinced, therefore, that Langton was their author, although he expressed a hope to look into the matter more thoroughly.[27]

The evidence adduced by Lacombe remains a sufficient basis for concluding that Langton was the author of these two commentaries. Their chronology is different than he supposed – the first commentary was produced much earlier than he thought – but the new chronology, which I establish below, only adds to our understanding of Langton's career. I also agree with Lacombe that the case for Langton's authorship is made stronger by a number of convergent probabilities: the likelihood that Langton glossed the Bible at least twice, the possibility that he was Comestor's student coupled with the certainty that he heard his own masters lecturing on the *History*, the detailed references in the second commentary to times, persons, and places that accord with what we do know of Langton's Parisian career, and the extensive use of both of these commentaries by Hugh of St. Cher, whose other works took over substantial portions of Langton's commentaries.[28]

There is another relevant piece of evidence from the manuscripts themselves. Lacombe failed to include in his discussion of authenticity Claude de Grandrue's Table of Contents for Paris manuscript, BNF, lat. 14414, which reads in relevant part: "Quae secuntur hic habentur scilicet: Litteralis expositio Bibliothecae secundum quondam archiepiscopum Cantuariensem, cuius Genesis 2... Item moralitates super Historias

[26] Ibid., p. 24. Lacombe emphasized the many traces in the second commentary of Langton's familiarity with Paris during this time period, including his frequent references to the longstanding Bishop of Paris, Maurice de Sully, references to the liturgy of Notre Dame and the architecture of Parisian houses, and the like. Ibid., p. 21.

[27] "On the other hand, while convinced that the two glosses on the *Historia Scholastica* are from Langton's pen, I confess that my cursory study has barely raised the question. This is the only point treated in these notes to which I hope to return." Ibid., p. 151.

[28] Ibid. I address the question of Hugh's use of Langton in his commentary on the *History* more fully, below.

Scholasticas, quarum historiarum Genesis 115..."[29] The reference to the second commentary in this manuscript ("...moralitates super Historias Scholasticas..."), which is in fact Langton's second commentary on the *History*, names no author. It may be that Claude de Grandrue failed to recognize the similarity between this work and the first commentary on the *History*, which he did attribute to Langton in the Table of Contents that he prefixed to Paris manuscript, BNF, lat. 14417. There is another plausible explanation. As Lacombe himself noted, Langton's works were often copied together in manuscripts.[30] Claude de Grandrue may not have felt the need to repeat Langton's name. Indeed, as Lacombe said of Langton: "...often whole collections of his authentic glosses are found without a single attribution; oftener still one work will be attributed to Langton and several others will be anonymous."[31] The Table of Contents for Paris manuscript, BNF, lat. 14414 fits this very description. It is also possible that Lacombe's explanation of the state of medieval manuscripts containing works by Langton accounts for the fact that Langton is not named as the author of the commentaries on the *History* in the other extant manuscripts. The failure to name Langton as author is precisely what we should expect in these manuscripts.

Seen in this light, the independent attributions in Paris manuscript, BNF, lat. 14417 and in Avranches, ms. 36 seem even more persuasive. We are fortunate to have them, and I am convinced that they are sufficient, together with the unmistakable unity of substance and style that I document below, to credit Langton with the authorship of these two commentaries on the *History*.

[29] See the first fly-leaf of Paris ms., BNF, lat. 14414.

[30] Ibid., 11; See also his comment: "From the mss. of Langton's Glosses listed in this study it is clear that his Postills are rarely found alone in heterogeneous collections. Even when grouped in the most unusual combinations, the collections always consist of Langton's glosses." Ibid., p. 138.

[31] Ibid., p. 148.

2. *Dates*

Lacombe established 1193 as the date of Langton's second gloss on the *History*, citing three "converging testimonies" provided by Langton in that commentary.[32] First, among Langton's repeated references to Maurice of Sully, who succeeded Peter Lombard as Bishop of Paris in 1160, are two that establish Maurice's age at the time Langton was writing: "For Lord Maurice, who is now in the thirty-third year of his episcopate as Bishop of Paris, is believed to have lived longer;" and "For afterwards, many are found to have lived longer than one hundred and twenty years. The present Bishop of Paris, Lord Maurice, has lived longer <than that> and many others live <as long>. Wherefore the one hundred and twentieth year is not the limit for living..."[33] According to these remarks, Maurice was more than one hundred and twenty years old in 1193, and in the thirty-third year of his episcopate. Second, Langton cited the example of four nobles who are known to have died attempting to retake Jerusalem in the Third Crusade, which took place from 1189-1192: "We have seen this fulfilled in our own times. For many great men have died in the present war against Saladin, some from their own death, some killed, such as the Roman Emperor Frederick, Count Philip of Flanders, Count Theobald, Count Stephen, and countless other nobles..."[34] Of the individuals named, the Roman Emperor, Frederick I, called Barbarossa, died en route; the counts Philip of Flanders, Theobald of

[32] The relevant text is at folios 117-118 of manuscript Paris, BNF, lat. 14414. I here review Lacombe's basis for this conclusion, adding slightly to the texts he cites at Lacombe, "Stephen Langton," p. 21-23.

[33] "Creditur enim Dominus Mauricius, qui modo Parisius sedet XXXIII° anno sui episcopatus, plus uixisse;" (Paris, BNF, lat. 14414, folio 117va) and "Plures enim reperiuntur uixisse plus quam CXX annis postea. Dominus enim Parisiensis, qui adhuc sedet, scilicet Dominus M., plus uixit et multi uiuunt. Quare centesimus uicesimus non est terminus uiuendi ..." (Paris, BNF, lat. 14414, folio 118va).

[34] "Hoc in temporibus nostris uidemus expletum. Multi enim magni ceciderunt in presenti guerra contra Saladinum, tum propria morte, tum occisi, ut Imperator Romanus Fredericus, Comes Flandrensis Philippus, Comes Theobaldus, Comes Stephanus, et innumerabiles alii nobiles." (Paris, BNF, lat. 14414, folio 118vb)

Blois, and Stephen of Sancerre died fighting in 1190-1191.[35] Finally, Langton provided specific diplomatic information, which Lacombe deemed sufficient to establish the day and year in which he was glossing the *History*: "For example, today is Sunday, the day before the Ides of March, Sunday cycle letter C, seventh moon. Next year the day before the Ides of March will fall on Monday, for which the letter B will then serve, and the moon will be the seventeenth."[36] In the second half of the twelfth century, the only years that accord with Langton's description are 1182-83 and 1193-94.[37] The latter dates, of course, must be those referred to by Langton, since he already knew of Maurice's tenure and age as well as the deaths of the nobles listed above. These references do, therefore, as Lacombe argued, establish beyond doubt that Langton was at work on his second commentary on the *History* in 1193, even if he did not finish it in that year.

According to Lacombe, Langton's first gloss on the *History* cannot be dated as precisely.[38] But Lacombe apparently overlooked a crucial piece of evidence bearing on chronology. Comestor dedicated the *History* to William of Champagne, who was appointed Archbishop of Sens in 1168 and who took up residence there in 1169. In his first commentary on the *History*, Langton mentioned the dedication to William as Arch-

[35] Lacombe cited the work, H.-François DELABORDE, *œuvres de Rigord et de Guillaume Le Breton, historiens de Philippe-Auguste,* Publications de la Société de l'histoire de France 210-224 (Paris : Renouard, 1882-1885), 2, p. 108-109 for a reference to the deaths of these three nobles. Lacombe, "Stephen Langton," p. 22, n. 3.

[36] "Verbi gratia hodie est dies dominica, pridie idus Martii, C littera dominicalis, luna septima. In sequenti anno erit pridie idus Martii secunda feria, cui (littera *sup. uers.*) C tunc deseruiet et luna erit XVIIA." (Paris, BNF, lat. 14414, folio 117vb). As Lacombe noted, "The ms. has C, but the error is so obvious that it must be the scribe's fault." LACOMBE, "Stephen Langton," p. 22, n. 1.

[37] See CHENEY, ed., *Handbook of Dates for Students of English History,* p. 96 (Table 7), p. 122 (Table 20), p. 136 (Table 27).

[38] Lacombe cited a reference by Langton to the taking of Jerusalem by the Christians "not too many years ago," which in fact occurred in mid-July, 1099, as evidence that Langton's first commentary was written before 1187, when Saladin and the Saracens retook Jerusalem. LACOMBE, "Stephen Langton," p. 23.

bishop of Sens.[39] In his second, however, Langton noted William's change of see from Sens to Reims, which took place in 1176.[40] It is obvious that the difference between the two glosses reflects the time when they were composed, especially since in this instance Langton modeled the language of his second gloss after that of his first, changing only the description of William's episcopal residence. The second commentary, which we know to have been composed in 1193, postdates William's change of see in 1176. The first must predate it, a fact that would move the *terminus ante quem* suggested by Lacombe back eleven years to sometime before 1176.

Such an early date for Langton's first commentary on the *History* is doubly significant. First, since Comestor finished the *History* between 1168 and 1173, it means that Langton first lectured on it in the schools of Paris within a few years of its appearance.[41] Combined with Langton's statement in his second commentary that he heard Jean Beleth, who died in 1182, and another master, whom he described as his own teacher, lecture on the *History*, it would seem that the appearance of Comestor's work generated immediate academic interest.[42] Second, the gap of at least seventeen years between Langton's glosses on the *History* bears on the place of the *History* in the curriculum of the developing University of Paris. According to Lacombe, scholars typically assumed that lecturing on the *History* was "the first step towards a mastership of theology."[43] Yet Lacombe puzzled over the fact that Langton's second commentary on the *History* was not the work of a beginner and questioned how Langton could have lectured on the *History* as a bachelor in 1193, especially given the date

[39] "Reverendo patri etc. Praemittit Magister prologum epistularem id est epistulam loco prologi, quam dirigit ad Dominum Senonensem ..." B, 2-4.

[40] "Praemittit autem epistulam, quam dirigit archiepiscopo Remensi quondam Senonensi ..." C, 29-30.

[41] See p. 1, n. 3, above, for a consideration of when the *History* first appeared.

[42] "Aliter a magistro nostro et a magistro Beleth audiuimus." BNF, lat. 14414, fol. 117va, cited by Lacombe, "Stephen Langton", p. 19.

[43] Lacombe, "Stephen Langton," p. 19.

(between 1187 and 1193) assigned by Smalley to Langton's commentary on the Book of Kings, which it is assumed he would have composed as a master.[44] As it turns out, Lacombe's instincts were right. The large gap of time separating Langton's two commentaries on the *History* shows that its study was not limited to beginning students in theology. Langton, at least, thought it worth his attention at an advanced stage in his academic career.

The early dates of Langton's two commentaries make them valuable as witnesses to the text of the *History* itself. Indeed, they occasionally bear witness to text not found even in early manuscripts of the *History*.[45] For example, the following passage appears with minor variants, near the end of Chapter 4, *De opere secundae diei* ("Concerning the work of the second day") in all fourteen of the manuscripts that I listed and described in my thesis:[46] "For the Hebrews hand down the tradition that on this day an angel became the Devil, and those Christians who have been accustomed to sing the mass of the

[44] Ibid., p. 20-21. "But are we sure that in the XIIth century, when the *Historia Scholastica* was introduced into the schools, its explanation fell to a bachelor? The gloss in Bibl. nat. lat. 14414 is far from being an elementary explanation." Ibid., p. 21. Smalley's discussion is at Smalley and Gregory, "Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton," p. 166.

[45] On the date of the *History*'s appearance, see above, n. 3. In Part III, section A, 380-387, below, I list and describe the five manuscripts upon which I have principally relied in putting together a working edition of the *Historia Genesis*. I selected these five manuscripts, which were copied between 1180 and 1215, primarily for their early date. The work of Patricia Stirnemann offers hope for more precise dating of these and other manuscripts. See, for example, Patricia Stirnemann, "Où ont été fabriqués les livres de la Glose ordinaire dans la première moitié du XIIe siècle?" in *Le XIIe siècle : mutations et renouveau en France dans la première moitié du XIIe siècle*, ed. Françoise Gasparri, Cahiers du Léopard d'Or 3 (Paris: Le Léopard d'Or, 1994), p. 257-301.

[46] CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 9-21. One manuscript, British Library, Royal 7 F III (copied at Elstow, England in 1191-1192), does not have the entire passage, but only because this passage comes at the bottom of folio 1vb, after which six intervening leaves of a gathering of eight are missing. The text in this manuscript is as follows: "Tradunt enim Hebraei quia hoc die angelus factus est diabolus..." Since the first part of the passage is present, there is no reason to think that the second part would have been missing had not the leaves of the manuscript been lost.

angels on the second day of the week (Monday), as if in praise of the angels who stood fast, seem to agree with the Jews."[47] One of the fourteen also has a closely related marginal note, whose text seems to be: "Lucifer id est Sathanel id est adversarius Dei."[48] Another has this same marginal annotation but in a different place. There it is attached, mistakenly as it happens, to an earlier sentence referring explicitly to Lucifer.[49] The other manuscripts that I examined do not have this gloss.[50]

By contrast, Langton's first commentary, produced within three to eight years from the first appearance of the *History*, confirms that this marginal annotation was typically found as a note in the earliest manuscripts of the *History*: "AN ANGEL WAS MADE THE DEVIL by that angel himself, and there is accustomed, he says, to be this extra gloss: that is *Sathanel*, Lucifer; *Sathan*, adversary; *El*, God, and this name is found only in the epistle of Clement."[51] Fortunately, the reporter here gives Langton's comment on both the locus and the status (i.e. a 'gloss') of this passage in manuscripts that Langton had consulted before 1176.[52] Accordingly, the witness of the commentators, especially Langton, to the text of the *History* deserves special credence.

[47] "Tradunt enim Hebraei quia hac die angelus factus est Diabolus, quibus consentire uidentur qui in secunda feria missam de angelis cantare consueuerunt quasi in laudem stantium angelorum." See Clark, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix A:13, 8-10.

[48] Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek 272 (neu 390); see CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix A:14, 1-2.

[49] Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek 26 (neu 490); see CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix A:12, 6.

[50] Sylwan cites in the critical apparatus a different version of this gloss ("diabolus] sathael/sathanael qui et lucifer") in two manuscripts: Paris, BNF, lat. 14638 and Lyon, Bibliothèque municipale 187. (*CC CM* 191, p. 12, 40)

[51] "ANGELVS FACTVS EST DIABOLVS a se ipso, et solet, inquit, extra esse glosula: id est Sathanel, Lucifer; Sathan, aduersarius; El, Deus, et inuenitur hoc nomen in epistola Clementis tantum." See CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix B:7, 14-16.

[52] Hugh of St. Cher gives the same version of the gloss but does not comment on the passage's status as a note. See CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix E:23, 9-11.

3. *Langton's Two Commentaries on the History: Type and Relationship*

Lacombe did not doubt that Langton's two commentaries were related. Nevertheless, speaking of the relationship between them, he wrote that "[o]utwardly there is nothing to suggest a relationship between them. On a first reading here and there a phrase will strike the eye as being common to both texts. When one has taken the trouble to collate the mss. however, it is evident that on almost every column from ten to fifty words will be the same. When once the glosses reach the Second Machabees, they continue textually to the same end, both omitting the Acts of the Apostles."[53] My own impression of the two commentaries is that they are unmistakably related, the second dependent upon the first. Except for a preface that Langton provides for the second commentary but not the first, the two commentaries proceed largely in tandem.

Lacombe may have overlooked the fact that Langton's glosses in the second commentary often developed the ideas he set forth in the first. For example, Langton's initial gloss on Comestor's statement in the second chapter of the *History* that shadows are nothing other than the absence of light (A, 92-93: "Sed *tenebrae* nihil aliud sunt nisi lucis absentia.") runs to five lines in his first commentary (B, 82-87) and thirty-two in his second (C, 124-157). Although expansions to that extent are infrequent, Langton's second commentary consistently recalls his first both in the ideas presented and the language in which they are expressed. In fact, Langton frequently used the same language in both.

Therefore, whatever one's superficial impression, there is no doubt that the two commentaries are closely related. I include in the second level of the apparatus to Textual Appendix C, which reproduces the initial portion of Langton's second commentary on the *History*, a comprehensive listing of the passages taken over from his first commentary. These document the extent of Langton's dependence in his second

[53] George LACOMBE, "Stephen Langton," p. 24.

commentary on his first. The borrowing tends to be more extensive as one proceeds through the commentaries. Indeed, as Lacombe himself noted, they are nearly identical in their latter portions, which include Langton's New Testament commentary.[54]

What sort of commentaries are they? Lacombe's description seems accurate: "It was not merely a rapid reading... but often a word for word explanation almost in the manner of the *Glossa Interlinearis*."[55] But the distinction he made between the second, which he described as "a full commentary," and the first, which he called "far more succinct," is suspect on several grounds.[56] In both commentaries, Langton glossed the entire *History*, omitting only the continuation through the Acts of the Apostles attributed to Peter of Poitiers. Langton's first effort, therefore, was also a full commentary, if by "full" we mean complete. It is, in fact, as long as or longer than his second commentary. Of the two extant complete copies of his first commentary, Heidelberg, UB, Salem IX, 62 runs to thirty-three folios and Paris manuscript, BNF, lat. 14417 to twenty-nine. For the three complete copies of his second commentary, Avranches BM 36 runs to twenty-five folios, and both Naples, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.C.14 and Paris, BNF, lat. 14414 to twenty-seven folios of equivalent textual density.

On the other hand, Lacombe's impression that the first commentary is "far more succinct" than the second does raise legitimate questions about the relationship between the two, since it appears to be true of certain books such as Genesis. My study, which makes partial use of Langton's two commentaries on the *Historia Genesis* to shed light on Comestor's work, does not provide a textual comparison sufficient to answer these questions. Both commentaries will have to be

[54] Ibid., p. 29, note 1. It is worth noting that, since Langton did not otherwise comment on the New Testament, his glosses on the *Historia euangelica*, the New Testament portion of the *History* in which Comestor produced a conflation of the four Gospels, constitute our sole witness to Langton's glosses on the New Testament.

[55] Ibid., p. 19.

[56] Ibid., p. 19, 23.

edited fully before a reliable estimate of the differences and similarities between the two commentaries is possible. A comparison of their latter portions, which at first glance seem almost identical, would be especially interesting, since they represent Langton's only extant commentary on the New Testament.

There are two salient scholarly misunderstandings about what type of commentaries these are that should now be corrected. The first classifies Langton's first commentary as "literal" and his second as "moral." Thus, Stegmüller lists Langton's first commentary under the heading, "Historia Scholastica, Expositio Litteralis," and the second under the heading, "Historia Scholastica, Expositio Moralis."[57] Other scholars, following Stegmüller, preserve the same distinction.[58] Nonetheless, it can be dismissed with confidence. Although commonly applied to biblical commentaries of the late twelfth and early thirteenth centuries, it is meaningless with reference to Langton's commentaries on the *History*. Indeed, it is hard to understand how a commentary on the *History*, a work expressly limited to the historical sense, could have been characterized as a "moral exposition."

The most likely explanation for the confusion is that someone misread fundamental articles by Lacombe and Smalley on Langton's commentaries. According to Smalley, Langton's commentaries on the minor prophets, preserved in the manuscript tradition as distinct literal and moral commentaries, were originally a single, integral commentary.[59] Lacombe assumed that Smalley's conclusion would prove true for other commentaries of Langton as well.[60] Nevertheless, although

[57] Stegmüller, *Repertorium biblicum*, 4: 235 and 239. These headings serve for sections 7710-7730 and 7731-7743, respectively.

[58] Morey refers to Langton's two commentaries as literal and moral "expositiones" of the *Historia*. Morey, "Peter Comestor," p. 8 and n. 7. See also Quinto, *Doctor Nominatissimus*, p. 35.

[59] Smalley and Gregory, "Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton," p. 152-58.

[60] Lacombe, "Stephen Langton," p. 82-85. He speculated, for example, that the manuscript tradition of Langton's commentaries on the major prophets would show the same thing. Ibid., p. 151.

Lacombe listed Langton's later commentary under the heading: "II. Moralitates super Hystorias scholasticas Genesis," he noted that this title came from Claude de Grandrue's index and table of contents for Paris manuscript, BNF, lat. 14414 ("Item moralitates super Hystorias scholasticas, quarum hystoriarum Genesis 115...").[61] Lacombe himself nowhere suggested that Langton's second commentary was distinguishable from his first as a moral rather than literal glossing of the *History*. There is, in fact, no basis for doing so. However classified, these two commentaries belong in the same category.

Lacombe is responsible for a second scholarly misunderstanding about how these commentaries should be classified. Citing repeated occurrences of the word *dixit* in BNF, lat. 14414, which he took to refer to Langton and not to Comestor, Lacombe concluded that "it is almost certain that this gloss on the *Historia Scholastica* is a *reportatio*."[62] In fact, the five instances of *dixit* in the transcribed portion of BNF, lat. 14414 reproduced by Lacombe in his article refer in every case not to Langton or Comestor but to Moses or God.[63] The most likely explanation for this apparent error is that Lacombe confused Paris, BNF, lat. 14414 (hereinafter P^2) with BNF, lat. 14417 (hereinafter P^1), especially since the one full quotation he provided combines an incorrect citation to P^2 with a textual excerpt taken from P^1.[64] Nevertheless, the ex-

[61] Ibid., p. 28, n. 1.

[62] Ibid., p. 20.

[63] There are five occurrences, if one counts either *dicit* or *dixit*. Ibid., p. 49-51. In the last line of page 49, the word *dicit* refers to Moses's use of the word *creauit*. So does the occurrence of *dicit* in the third line of page 50 ("Eos dicit pluraliter"). In the middle of page 50, the word *dixit* refers to God, who told both humans and animals to grow and multiply. A few lines further down, *dicit* refers again to Moses, whose line – "Quamobrem relinquet homo patrem et matrem" – Langton repeats. The fifth reference, *dixit*, on the second to last line of page 51 also refers to Moses.

[64] Ibid., 20: "In Paris, Bibl. nat., lat. 14414, f. 129, the single word *solidate* is glossed: '*Solidate*, postea sicut, inquit, est uidere in panno humectato, quem si appropies igni totam domum obnubilabit aqua inde euaporans'." The beginning portion of P^2 transcribed by Lacombe begins at folio 115, not folio 129. This is in fact the folio of P^1, on which the example cited can be found. Ibid., p. 42. In the next paragraph, however, Lacombe returns to discussing P^2, when he cites a passage from folio 117va of that manuscript.

cerpt cited does contain a word, *inquit*, which, taken in context, indicates the presence of a reporter. As Lacombe observed: "This is Langton talking through the pen of the reporter."[65] Since this word *inquit*, found throughout P^1 and all of the manuscripts containing Langton's first commentary, clearly refers to Langton, his first commentary on the *History* is unmistakably a *reportatio*.

Lacombe was convinced that both of Langton's commentaries were *reportationes*.[66] This conviction led him to puzzle over facets of Langton's second commentary that he considered incongruous in a student report. He wondered, for instance, both about the lack of regularity in the use of language identifying Langton as the speaker and about the use of the "royal we" by a student.[67] Lacombe also questioned the presence of a reporter for the later commentary based upon his understanding of the chronology of the two commentaries; indeed, he wondered how it was possible that a student reporter could have introduced the specific chronological data found in Langton's second commentary so many years after it had, presumably, been lectured upon.[68] Lacombe need not have wondered. Langton's second commentary on the *History* is not a *reportatio*. In contrast to his first commentary on the *History*, the language in his second does not suggest the presence of a reporter. There does not appear to be any

Whatever the source of his evident confusion, Lacombe errs in assigning the reporter-specific language of P^1 to P^2.

[65] Ibid.

[66] Speaking of language indicating the presence of a reporter, he wrote: "We find it also, but more rarely, in the other gloss." Lacombe, "Stephen Langton," p. 20.

[67] Lacombe expressed his opinion that the use of the first person, plural "is out of place in the mouth of a reporter." Ibid., p. 20. On this basis, however, I see no reason to doubt the presence of a report. The reporter for Langton's first commentary frequently uses the royal 'we', although he also reports Langton directly addressing his students in the second person and the imperative, singular, as if Langton were addressing him alone. By contrast, his use of *inquit* is exceptional. Nonetheless, its occurrence is frequent enough to indicate unmistakably the presence of a reporter.

[68] Ibid., p. 20-21.

third-person reference that could reasonably be taken to refer to Langton.[69]

B. Pseudo-Langton: A Third 'Langton' Commentary on the *Historia scholastica*

I list the commentary on the *History* by an anonymous author, whom I call Pseudo-Langton, that is contained in Durham Cathedral ms., A.III.26, as a third 'Langton' commentary, because it is in large part a synthesis of Langton's two commentaries on the *History*. Lacombe failed to recognize it as a separate gloss. Doubtless because he was working from a description provided by the Durham Cathedral Library and not with the manuscript itself, he thought that this manuscript, like P2, contained an anonymous copy of Langton's second commentary.[70] It does, in fact, share the same incipit.[71] Had Lacombe been able to transcribe the commentary on the *History* in this manuscript beyond the first chapter, he would have recognized it as a conflation of Langton's two commentaries. When I first discovered this, it immediately occurred to me that the theory advanced by Smalley about Langton's biblical commentaries might also be applicable to his commentaries on the *History*, namely that the commentary in Durham Cathedral ms., A.III.26 could be an original, integral commentary that was subsequently divided into two commentaries on that work, moral and literal. It turned out that the opposite was true. This commentary on the *History* was

[69] Lacombe apparently thought there was, but I have not been able to find any.

[70] Speaking of Langton's second commentary on the *History*, Lacombe wrote: "It is anonymous in Paris, Bibl. nat., lat. 14414, and also in the ms. A.III.26 of Durham Cathedral Library. I must thank the clerk of the Cathedral Chapter, R. R. C. Bayley, for the description which permitted the identification of the latter ms." LACOMBE, "Stephen Langton," p. 23, n. 2. Lacombe's remark, coupled with the fact that he did not include variant readings from this manuscript in the excerpt from Langton's second commentary that he published, as he did with the other manuscripts available to him, leads me to conclude that he did not in fact have a copy at his disposal. Stegmüller too lists this portion of Durham Cathedral Ms. A.III.26 as another copy of Langton's second commentary on the *History*.

[71] "Fluuius egrediebatur de loco uoluptatis ..."

composed using both Langton's first and second commentaries.

Pseudo-Langton's text, whose opening chapters I reproduce in Textual Appendix D, leaves no doubt that it was made out of rather than into Langton's two commentaries. The preface, which starts at folio 2ra, is unmistakably an abridgement of the preface that opens Langton's second commentary. Pseudo-Langton substituted "edita Spirito" (D, 4-5) for "a Spirito Sancto edita" (C, 4-5). He reduced "Prima istarum scilicet historia" (C, 8) to "Prima" (D, 7) and combined two sentences – "Secunda scilicet allegoria significatur per Phison. Phison interpretatur oris mutatio." (C, 12-14) – into one: "Secunda scilicet allegoria significatur per Phison quod interpretatur oris mutatio." (D, 12-13). He also changed "unitatem in Trinitate et Trinitatem in unitate" (C, 18-19) into "unitatem in Trinitate et econtrario" (D, 18). In short, wherever possible without changing the meaning, Pseudo-Langton made Langton's preface more concise.

Occasionally, the rewriting of Langton's preface altered the style or sense of the original. According to Langton in his second commentary: "The fourth <sense of Scripture>, namely tropology, is signified by the Euphrates River. 'Fruitful' indeed is the interpretation of this name by which it signifies tropology."[72] Langton's language was a play on words according to which *frugifer* did double duty. The interpretation is not only fruitful in the figurative sense, it also literally means 'fruitful'. By starting the second sentence with the word *frugifer*, Langton emphasized this word and invested the phrase with its equivocal meaning. Indeed, that 'fruitful' also stands for the Euphrates River is not immediately obvious. Pseudo-Langton's revised version made this latter meaning abundantly clear: "The fourth <sense of Scripture>, namely tropology, is signified by the Eufrates River, which is understood to mean 'fruitful', which signifies tropology."[73] In mak-

[72] "Quarta scilicet tropologia significatur per Eufraten. 'Frugifer' est autem interpretatio huius nominis Eufrates quare significat tropologiam." C, 21-23.

[73] "Quarta scilicet tropologia significatur per Eufraten, quod interpretatur 'frugifer', quae tropologiam significat." D, 21-22.

ing this meaning explicit, however, Pseudo-Langton replaced Langton's double meaning and clever language with a workmanlike sentence.

Besides the reworking of Langton's text, there are also several mistakes in the remade preface to the second commentary that reinforce the impression that Pseudo-Langton's was not the prior, integral text. After comparing the allegorical sense to the Phison River, Langton likens it to 'a changing of the mouth'.[74] Pseudo-Langton's revised version contains two obvious mistakes: "Mutatur enim quomodo os in allegoriam, quia aliud dicitur, aliud significatur."[75] The change from *quodammodo* ("in a certain sense") to *quomodo* ("how" or "in what way") makes no sense. Neither does the change from *allegoria* into the accusative *allegoriam*, since the mouth, Langton's chosen symbol, does not change into allegory but in allegory. Both are the mistakes of a compiler, or a copyist, working fast.

Pseudo-Langton's preface is derived entirely from the preface to Langton's second commentary, presumably since Langton's first commentary on the *History* had no preface. But the rest of the commentary on the *History* in Durham Cathedral ms., A.III.26, is a combination of both of Langton's commentaries on the *History*. This is evident from the start, as shown by a comparison of the opening sentences that follow the preface with the texts adapted from Langton's two commentaries:[76]

> Pseudo-Langton: "Praemittit autem in prologum suum epistolarem epistolam, quam dirigit ad archiepiscopum Guillelmum, quondam Senonensem, Remensem ut manum correctionis apponat et favorem suum eidem exhibeat. Praelibet et materiam, causam suscepti operis assignat, ordinem et modum agendi declarat." D, 28-32.

[74] "Secunda scilicet allegoria significatur per Phison. Phison interpretatur oris mutatio. Mutatur quodammodo os in allegoria, quia aliud dicitur et aliud significatur." C, 12-15.

[75] D, 13-14.

[76] For convenience, I refer to Langton's first and second commentaries, both here and in the apparatus as SL^1 and SL^2.

> SL^2: "Praemittit autem epistolam, quam dirigit archiepiscopo Remensi quondam Senonensi, in qua materiam praelibat, causam operis suscepti assignat, ordinem et modum etiam declarat." C, 29-31.
>
> SL^1: "Praemittit Magister prologum epistolarem id est epistolam loco prologi, quam dirigit ad Dominum Senonensem ut manum correctionis huic operi apponat et favorem suum eidem exhibeat." B, 2-5.

In this instance, Pseudo-Langton took the first two words from SL^2. He based his next words, "in prologum suum epistolarem epistolam," on SL^1. Presumably, the omission of "id est" was a mistake, since it resulted in the redundant "epistolarem epistolam." Of the words in the next sentence, "quam dirigit" was from SL^2, as was the information that William served first as Archbishop of Sens and later in the same position in Reims. But in place of the dative used in SL^2, the compiler took over from SL^1 the construction *ad* followed by the accusative, which was also, except for the omitted words *huic operi*, the verbatim source for the rest of the sentence. The last sentence is simply a paraphrase of the rest of the information given in SL^2.

These few sentences are typical of the pattern exhibited throughout Pseudo-Langton's commentary. Because of the extent to which he synthesized SL^1 and SL^2, I note carefully his dependence on those commentaries, identifying in the source apparatus of Textual Appendix D which parts of Pseudo-Langton's text correspond to Langton's first commentary on the *History* and which correspond to his second.[77] The information provided not only documents the extent to which Pseudo-Langton made use of SL^1 and SL^2 but also highlights variations from those sources.[78]

A few examples taken from the first chapters of his commentary on the History will suffice to illustrate Pseudo-Lang-

[77] The passages not based upon SL^1 or SL^2 are marked in the apparatus as *scr.* D. I do not, however, note all variants from SL^1 and SL^2 but rather only those that render Pseudo-Langton's text awkward.

[78] I also note in the apparatus those rare occasions in which Pseudo-Langton actually omits text from one of Langton's commentaries.

ton's manner of synthesizing and adapting Langton's commentaries on the *History*. Like any copyist, Pseudo-Langton occasionally made mistakes, unintentionally omitting textual excerpts. The homeoteleuton at D, 54-58 is a good example. Unlike ordinary scribes, however, who typically copy one commentary at a time, Pseudo-Langton also omitted text, often with unfortunate results, in turning his attention from one of Langton's commentaries to the other. For example, in combining Langton's two commentaries on Comestor's epistolary prologue, he omitted the words "intendit descendit" in a transition from a long excerpt taken from SL^2 to an equally long section borrowed from SL^1.[79] The result is an unintelligible sentence.

The example just cited points to another serious deficiency on his part. Because Langton habitually developed material from his first commentary in his second, Pseudo-Langton's wholesale and largely uncritical incorporation of text from both commentaries into his own resulted in considerable redundancy. In remaking, for example, Langton's commentary on Comestor's epistolary prologue by juxtaposing superficially dissimilar textual excerpts from SL^1 and SL^2, the compiler failed to notice that Langton had switched formats. In his first commentary, Langton covered the material using lemmata and glosses; in his second, he presented the same material in an uninterrupted narrative.[80] As a result, Pseudo-Langton offered the same material twice.[81]

Predictably, in those few instances in which Langton's glosses in his two commentaries were confused or contradictory, their uncritical juxtaposition by Pseudo-Langton made matters worse. Explaining in his first commentary on the *History* the differences between types of history, Langton cited the Old Testament story of Esther as an example of monthly history, which he defined as history that lasts longer than a

[79] See D, 39 and accompanying apparatus.

[80] Compare B, 6-13 with C, 31-38.

[81] Compare D, 31-39, for which SL^2 is the source, with D, 39-48, which are derived from SL^1.

month but less than a year.[82] As an example of daily history, which according to his definition lasts longer than a day but less than a month, he cited the story of Judith.[83] Neither example seems fitting, since from the time Esther pleased the Persian King and was made queen in the fourth year of his reign to the time that she saved her people in the twelfth (Esther 1-3), eight years elapsed. Similarly, Judith's story (Judith 1-13) spanned far longer than a month, since both the twelfth and thirteenth years of King Nebuchadnezzor's reign are mentioned in connection with his preparations for the long campaign that follows. Langton reversed himself without explanation in his second commentary on the *History*, citing Judith as an example of monthly history amounting to less than a year and omitting any mention of Esther.[84] Pseudo-Langton followed SL² in assigning Judith to monthly history but, in a confused juxtaposition of Langton's two commentaries, modified Langton's language to make Esther an example of daily or ephemeral history.[85] Langton never cited Esther for daily history.

Pseudo-Langton's rearrangement of texts seemed to aim at comprehensive coverage of the two commentaries.[86] At times, he simply repeated a lemma with glosses from both of Langton's commentaries, as in the following example: "PRINCIPIVM LOQVENDI id est a libro Genesis, qui est principium historiae, vel PRINCIPIVM LOQVENDI dicit quia forte proposuerat compo-

[82] "mensurna de gestis unius mensis et supra ita quod infra annum ut de Esther." B, 20-21.

[83] "diurna de gestis unius diei et supra ita quod infra mensem est ut de Iudith..." B, 21-22.

[84] "KALENDARIA Quae narrat gesta unius mensis uel plurium infra annum ut historia Iudith." C, 55-56.

[85] D, 65-69.

[86] See, for instance, Langton's treatment of the allegorical sense of Scripture, which is much more extensive in his first commentary than his second. But Langton did omit from his first a minor detail that he included in his second (C, 62-63): the example of the unlucky *quinarius*, which stands for the five senses. Pseudo-Langton adopted the more expansive treatment of allegory in Langton's first commentary but rearranged Langton's order and included not only the *quinarius* gloss but also a gloss and scriptural quotation that Langton used in his first but not his second commentary. D, 70-86.

nere allegorias. Quod tamen non invenimus Magistrum fecisse."[87] For the latter gloss, Pseudo-Langton added only "dicit" to Langton's gloss in his second commentary, presumably to render smooth the transition – "or he <namely Comestor> says that..." – to the second gloss on the same lemma.[88]

Pseudo-Langton's attempts at comprehensiveness frequently led to poor results. A good example of awkward editing that resulted in confused commentary is his glossing of Comestor's remark in the *History*'s first chapter that "the Hebrew has 'eloim' which is as singular as it is plural, that is, God or gods, since one God in three persons is the creator."[89] Langton passed over these words twice without comment, yet Pseudo-Langton made a mess using one tangentially-related line from Langton's second commentary:

> SL^2: "PROPHESIED For prophecy is about the past as about the future."[90]
>
> Pseudo-Langton: "THE HEBREW HAS *ELOIM* ETC. Jerome says that Hebrew names ending in *im*, <which are> as singular as they are plural and which are about the past as much as about the future, are of the masculine gender, <while those that end> in *in* <are> plural and of the neuter gender. Through this moreover for the prophetic is about the past as about the future."[91]

[87] D, 88-91.

[88] "PRINCIPIVM LOQVENDI Proposuerat enim forsitan componere allegorias. Quod tamen non inuenimus fecisse Magistrum." C, 66-68.

[89] "Hebraeus habet 'eloim' quod tam singulare quam plurale est, id est deus uel dii, quia tres personae unus Deus creator est." A, 60-61. In my working edition and translation, I substitute 'God' for the evidently defective 'gods'. Although Sylwan's edition supports the obviously superior reading, "Deus uel dii," it is unclear from the apparatus which manuscript supports this reading. Presumably it can be found in Tours, Bibliothèque municipale 42, for the reading in the other manuscript that Sylwan does not list in the critical apparatus, Vienna, ÖNB, lat. 363, is "domini uel dii." (*CC CM* 191, p. 7, 22)

[90] "PROPHETAVIT Est enim prophetia de praeterito sicut de futuro." C, 101-102.

[91] "HEBRAEVS HABET ELOIM ETC. Hieronimus dicit quod nomina Hebraica in *im* desinentia tam singularia quam pluralia de praeterito sicut de futuro

Unlike Comestor, Pseudo-Langton named Jerome. But unlike Comestor's gloss, Pseudo-Langton's gloss bore only a superficial resemblance to Jerome's actual comment.[92] He is probably unique in citing Jerome for the proposition that Hebrew names ending in *im* were as much about the past as they were about the future. Insinuating Langton's gloss into Jerome's and then repeating it after a few misplaced words of transition makes for difficult and false reading.

The example cited is typical. Inferior readings abound throughout Pseudo-Langton's commentary, ranging from minor mistakes (substituting *assignando* for *assignatio* (D, 71) and *allegoria* for *allegoriam* (D, 86); to careless mistakes (omitting *pro* before *initio temporis* at D, 96); to major gaffes (substituting *incendium* and *incendia*, which are nonsensical in context, for *incidentium* and *incidentia* at D, 43, 45). Many mistaken or nonsensical readings result from misreading or miscopying. An obvious example of the latter is the substitution of *Testamenta cum initio* for *Testamentorum initia* at D, 106-107 that renders a perfectly understandable sentence incomprehensible.[93] Whatever their origin, the number of careless or mistaken readings renders this conflation of Langton's two commentaries a decidedly inferior commentary on the *History*.

In spite of this, Pseudo-Langton's commentary on the *History* is valuable in several ways. The extent of its dependence on Langton's commentaries makes it useful as another witness, however imperfect, to those texts. In fact, Pseudo-Langton's readings are occasionally superior. Most of these improved readings are minor. Pseudo-Langton's text, for example, has the correct accusative *eminentiam* in place of the

sunt masculini generis, in *in* pluralia et neutri generis. Per hoc autem Est enim prophetica sicut de praeterito sicut de futuro." D, 135-139.

[92] Jerome's gloss was intended to explain a puzzling and apparently polytheistic reference in Genesis 6.2: "*Videntes autem filii dei filias hominum quia bonae sunt*. Verbum hebraicum *eloim* communis est numeri: et deus quippe et di similiter appellantur." Hier., *Heb. Quaest. in Gen.*, Gen. 6, 2 (*CC SL* 72, p. 9). Pseudo-Langton's source may actually be an intermediary such as Pet. Lomb., *I Sent.*, dist. 2, cap. 4.5 (ed. I. Brady, Rome 1971, vol. 1, part 2, p. 65, 26-31).

[93] The substitution of *adhuc* for *et hoc* before *resume* a few lines later at D, 110-111 is another instance.

eminentia found in Heidelberg, UB, Salem IX, 62 and in Paris, BNF, lat. 14417 (D, 76) and *ponendae* for the less correct *ponendum* found in Avranches BM 36, Naples, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.C.14, and Paris, BNF, lat. 14414 (D, 59). Some, however, are quite helpful, such as the reading, *falsum* (D, 175), which takes the place of the incorrect and meaningless *fieri* found in the three manuscripts, just cited, of Langton's second commentary on the *History*.

More important is the material unique to Pseudo-Langton, which I label *scr*. D in the apparatus. Some of this 'original' wording is, of course, attributable to the compiler's efforts to weld together the glosses of Langton's first and second commentaries. Yet occasionally Pseudo-Langton even introduces his own glosses. One such example from the first chapters of the commentary shows the importance of examining closely all such material. According to Comestor's image of Scripture as a three-level *cenaculum* in which God's people are nourished, the tropological sense is the roof.[94] Langton's gloss in his first commentary provided a standard definition: "DOMA the roof of a dwelling."[95] In his second, he passed over this detail of Comestor's preface without comment. Yet in three of the five early manuscripts of the *History* that I use, the reading is not *doma* but *dogma*.[96]

Pseudo-Langton's gloss incorporated Langton's pithy comment from his first commentary but also addressed the spelling variation: "DOMA that is a roof or highest part of a dwelling, and it should be written *doma* without 'g'. Sometimes, however, 'g' is interposed for the sake of the metre."[97] What makes this interesting is that Hugh of St. Cher's commentary on the *History* has the same gloss: "DOMA CVLMINI doma id est tectum sive culmen domus, et debet scribi sine 'g', tamen aliquando causa metri apponitur."[98] The question

[94] "Tropologia doma culminis superpositum, quae per factum quid a nobis sit faciendum insinuat." A, 36-37.

[95] "DOMA tectum domus." B, 40.

[96] A, 36.

[97] "DOMA id est tectum siue culmen domus, et debet scribi 'doma' sine 'g'. Quandoque tamen causa metri interponatur '*g*'." D, 86-88.

[98] E, 146-147.

arises which commentary was the other's source? It is, of course, possible that both Pseudo-Langton and Hugh of St. Cher had recourse to an independent source. But this seems unlikely since, as I show in the next section, Hugh also borrowed liberally from Langton's commentaries in his own gloss on the *History*. Moreover, both Pseudo-Langton and Hugh share a key alteration of Comestor's opening paraphrase, which I note below, that would seem to connect them unmistakably.[99] The most likely explanation is that either Hugh relied on Pseudo-Langton or vice versa.

The question is not resolved by the estimated dates of the commentaries. As I note below, scholars date the Dominican commentary on the *History* to the first half of the 1230's, when Hugh was lecturing at Paris. Ker and Watson, who base their conclusion on such factors as the character of the script, the manuscript's illumination, and its lay-out, place D's date of origin in the thirteenth century. Rud, who compares it to another manuscript containing Hugh's glosses on the Pentateuch, which was given to the Durham Cathedral between 1244 and 1258, assigns to D a mid-thirteenth-century date of origin.[100] Unfortunately, these estimates are not precise enough to allow us to decide one way or the other. My hunch is that, since very little material unique to Hugh's commentary can be found in Pseudo-Langton's commentary, the latter was a third Langton-based source for the former. This would place the date of origin for Pseudo-Langton's commentary sometime during the first three decades of the thirteenth century, after Langton's second commentary on the *History* but before Hugh's.

It is worthwhile pausing over one final question in connection with Pseudo-Langton's consolidation of Langton's two commentaries on the *History*, one of which was a *reportatio*. In fact, Pseudo-Langton regularly omitted the *inquits* in SL^1 that signal the presence of a reporter.[101] The stark contrast with

[99] See p. 377, n. 224.

[100] See my discussion of D, below, pp. 396-397.

[101] Compare, for example, B, 26 with D, 71-72 and also, even more obviously, B, 39, with D, 85-86.

Pseudo-Langton's exhaustive inclusion of every other text, including the very contexts in which the *inquits* appeared, leaves no doubt that the repeated omissions were intentional. As might be expected given the uneven quality of his synthesis, Pseudo-Langton did not catch them all.[102]

C. Hugh of St. Cher's Commentary on the *Historia scholastica*

I include the opening chapters of Hugh of St. Cher's commentary in my study, because they build on those in Langton's two commentaries and perhaps in Pseudo-Langton's as well. Nevertheless, my remarks here regarding authorship, date, and orientation of the commentary should be taken as provisional in light of Lehtinen's intended critical edition of that commentary.[103]

1. *Authorship and Date*

The evidence for Hugh of St. Cher's authorship of the fourth commentary on the *History* is strong. Of the known manuscripts containing full or partial copies of Hugh's commentary on the *History*, five full copies attribute the work to him: Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, 440 ("Postillae Hugonis super Historias"); Leipzig, Universitätsbibliothek, 1401 ("Accessus Domini Hugonis super Historias"); Magdeburg, Bibliothek des Domgymnasiums, 38 ("Notulae Hugonis super Historias fratrum praedicatorum in Magdeburch"); Uppsala, Universitetsbiblioteket, C 134 ("Incipit prologus postillarum fratris H. super hys"); and Vorau, Augustiner Chorherrenstift, Stiftsbibliothek, 11 ("Excerpta ... de postillis Hugonis super Historiam").[104] Three of these, Leipzig 1401,

[102] See, for example, D, 41-42: "Legitur enim inquit super Esdram," part of a verbatim adoption of text from SL[1].

[103] See Lehtinen, "The Apopeciae of the Manuscripts of Hugh of St. Cher's Works," p. 3-10.

[104] For descriptions, as well as dates and provenance, of these and other manuscripts of the commentary of Hugh and the Dominicans on the *History*, see Part III, section D, pp. 97-102. See also the Introduction to the Textual Appendices in Clark, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 65-70. For another list, which omits one no longer extant manuscript (Vienna,

Magdeburg 38, and Uppsala C 134, were Dominican manuscripts, and in that context there is no doubt that the references to Hugh, Lord Hugh, or Brother H. refer to Hugh of St. Cher. A fifth manuscript, Vienna, Dominikaner B 42, which is no longer extant, was also Dominican, and probably had an explicit attribution to Hugh of St. Cher if, as is likely, the entry in Gottlieb's catalog ("Hugo cardinalis super scolasticam hystoriam") records what he found in the manuscript.[105] In this connection, it is unfortunate that a sixth manuscript, Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, xx, which was preserved at the Sorbonne, has been lost. Although the references to Hugh, brother, preacher, and cardinal, refer unmistakably to the Dominican Hugh of St. Cher, one manuscript, Brussels, Bibliothèque Royale, 11422-23, does attribute the commentary, mistakenly, to Hugh of St. Victor. Nevertheless, the number of these attributions, their early date (Klosterneuburg 440 is a thirteenth-century manuscript and Uppsala C 134, which dates to the early thirteenth century, seems to have been copied within a decade or so after the original was composed), the high percentage of Dominican manuscripts, and finally the patchwork makeup of the commentary characteristic of Hugh and his *équipe*, leave no doubt about either the authenticity of the work or the correctness of the attribution. As I noted above, scholars date the commentary on the *History* produced by Hugh of St. Cher and the Dominicans under his supervision to the years he spent in residence at the Dominican Convent of St. Jacques in Paris between 1229/30 and 1236.[106]

Dominikaner B 42) but which includes a currently extant manuscript that I did not consider (Vorau, Augustiner Chorherrenstift, Stiftsbibliothek, 11) and which provides more comprehensive and up-to-date bibliographical information, see LEHTINEN, "The Apopeciae of the Manuscripts of Hugh of St. Cher's Works," p. 4-10.

[105] For a full description of this manuscript together with bibliography, see CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 70.

[106] See: KAEPPELI, *Scriptores ordinis praedicatorum medii aeui*, 2: 269 and 273; and GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie*, 1, p. 43-51.

2. *Orientation of Commentary*

Hugh's commentary on the *Historia Scholastica* is extensive, ranging from fifty-three densely packed folios in Brussels, Bibliothèque Royale, 11422-23 to one hundred and four in Reims, Bibliothèque Municipale, Ms. 59. By contrast, Langton's two commentaries range in length from twenty-six to thirty-three folios.[107] Even allowing for variation among the manuscripts, Hugh's commentary is larger by far and is, by any standard, of formidable size. Any discussion, therefore, of the type and nature of Hugh's commentary considered as a whole would be premature. I limit my remarks here to a brief discussion of Hugh's preface, in which he addresses the aim of his commentary on the *History*.[108]

[107] The manuscripts for Langton's first commentary range from 29 to 33 folios, and for his second from 26 to 27 folios. See Part III, section B, pp. 387-396.

[108] On the subject of *principia* and *introitus* in medieval biblical commentaries, see Athanasius SULAVIK, "*Principia* and *Introitus* in Thirteenth-century Christian Biblical Exegesis with related Texts", in *La Bibbia del XIII secolo: storia del testo, storia dell'esegesi*, Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medieovo Latino (SISMEL), Firenze 1-2 guigno 2001, a c. di G. Cremascoli e F. Santi, Edizioni SISMEL (Firenze, 2004), p. 269-321: "During the last twenty years scholars in the field of medieval scriptural exegesis, Gilbert Dahan, A. J. Minnis and Nancy Spatz, among others, have studied the content, structure, and function of *principia* or inaugural university lectures on the entire Bible, and *introitus* or author's prologues", 1 and n. 1, where he cites Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en occident médiéval,* p. 403-09; Gilbert DAHAN, "Les prologues des commentaires bibliques (XIIe-XIVe siècle)," in *Les prologues médiévaux,* ed. J. HAMESSE, Textes et études du Moyen Âge 15 (Turnhout: Brepols, 2000), p. 427-70; Gilbert DAHAN, "Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages," in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, Edited by M. Saebo* (Göttingen, 2000), p. 196-236; A.J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984 (second edition 1988)); A. J. MINNIS, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 197-208; A. J. MINNIS, "The Influence of Academic Prologues on the Prologues and Literary Attitudes of Late-Medieval English Writers," *Mediaeval Studies* 43 (1981): p. 342-83; N. SPATZ, "Principia: A Study and Edition of Inception Speeches Delivered Before the Faculty of Theology at the University of Paris, c. 1180-1286" (Ph.D. Cornell University, 1992); N. SPATZ, "Imagery in University Inception Sermons," in *Medieval Sermons and Society. Cloisters, City, University,* ed. J. Hamesse, B. M. KIENZLE, D. L. STOUDT, A. T.

Hugh began his preface with a biblical quotation, in this case, Ecclesiasticus 29: "*transi hospes, orna mensam, et quae habes in manu ciba ceteros.*"[109] He then explicated this line of Scripture, developing each phrase to make a point, and supporting each point with a scriptural quotation. He started with the two-fold meaning of *hospes*. *Hospes* is first of all a guest, anyone residing away from home. In particular, citing Paul's Second Letter to the Corinthians, Hugh equated *hospes* with Christians on this earth who are estranged from their true homeland in heaven.[110] *Hospes*, however, is not just a guest but also a host, who receives others into his own home. According to this sense, *hospes* may be understood to refer to every doctor and expositor of Sacred Scripture, which is the figurative home of the members of this elite company of friars through the proper discharge of their duty.[111]

Hugh's gloss of *hospes* reveals two salient aspects of the Dominican commentary on the *History*. First, it confirms the impression, made right away by Hugh's composing his pref-

THAYER (Turnhout: Brepols, 1998), p. 329-42; N. SPATZ, "Inception Speeches in the Schools of Paris," in *History of Universities,* vol. XIII (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 3-19; M. D. CHENU, "Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240," in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle* (Ottawa: Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1932), p. 28-30; and E. QUAIN, "The Medieval Auctores," *Traditio* 3 (1945), p. 215-64. I am grateful to Dr. Sulavik for sharing his final draft with me.

[109] E:1, 1-2. Langton also constructed the preface to his second commentary on the *History* around an opening scriptural passage, in that case, the four rivers of paradise named in Genesis 2, 10.

[110] "Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur, id est omnis homo qui in hoc mundo tamquam peregrinus a domo propria conuersatur. Vnde II ad Cor. V: *dum sumus in hoc corpore peregrinamur a Domino. Nam in hoc ingemiscimus habitationem nostram, quae de caelis est, superindui cupientes. Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quod aedificationem ex Deo habeamus domum non manufactam aeternam in caelis.*" E, 2-8.

[111] "Hospes etiam dicitur non solum qui recipitur sed et qui recipit alienos in domo sua, ad quem modum omnis doctor ac Sacrae Scripturae expositor. Hospes congrue dici potest qui alios debet recipere in domo sua id est in domo Sacrae Scripturae, quae sua est per administrationis officium, de qua in Psalmis: *in domo Dei ambulauimus cum consensu* id est id ipsum inuicem sentientes." E, 9-14.

ace around an introductory scriptural quotation, that this commentary was essentially a commentary on Scripture. Hugh and the Dominican friars working under his supervision approached the *Historia Scholastica* precisely as they would Scripture. Given this approach, it comes as no surprise that Hugh, later in the preface, equated the subject matter of the *History* with that of the entire Bible and identified Comestor's intent as the attempt to reduce the confusion of the Bible to a more manageable compendium.[112] Second, Hugh's identification of *hospes* with doctors and expositors of the Bible was self-reflective, since the Dominicans, led by Hugh, were the *doctores expositoresque eminentissimi Sacrae Scripturae* in the thirteenth century.

Hugh used additional images to convey both the richness of Sacred Scripture and the high responsibility that fell to those who, like the Dominicans, commented upon it. Scripture is not only a home, it is a table, about which Hugh urged his followers: "And *set the table*, that is be zealous to explain (literally, "unknot") Sacred Scripture, which is called a table, with suitable and agreeable expositions."[113] "For," he continued, "the proper signification of the words and a competent and faithful exposition are an ornament to Scripture."[114] Hugh here emphasized both the text of Scripture and appropriate commentary.

Hugh also expected his friars to do more than just teach the Scriptures: "And *feed others with what you have in your hand*, that is do and teach. For, as we read in Acts 1: *Jesus began to do and to teach*. For that teaching does not feed or refresh that is not helped by the witness of good works."[115] Glossing these same

[112] "Materia quidem huius libri est eadem quae et totius Bibliae. Intentio uero auctoris est confusionem Bibliae ad compendium reducere..." E, 83-85.

[113] "Et *orna mensam* id est Sacram Scripturam, quae mensa dicitur, aptis et congruis expositionibus enodare stude." E, 20-22.

[114] "Verborum enim proprietas ac competens et fidelis expositio ornatus est Scripturae." E, 22-23.

[115] "Et *quae habes in manu ciba ceteros* id est fac et doce. Sic enim legitur Actus I: *coepit Jesus facere et docere*. Non enim cibat aut reficit doctrina, quae boni operis testimonio non iuuatur." E, 23-26.

words again, Hugh employed a third, traditional Christian image for Scripture, namely bread: "Or, alternatively, *feed others with what you have in your hand*, that is clearly and openly break the bread of Sacred Scripture for those who are hungry in order that your teaching be able to be seen by everyone, just as a thing which is in the hand. *For cursed will be he in the peoples who hides the grain and puts his light under a bushel*. Conversely, Wisdom speaks the truth in Ecclesiasticus 24: *he who enlightens me will possess eternal life*."[116]

Each image – Scripture as home, as table, as bread – served Hugh's two-fold purpose not only of featuring the authority of the Scriptures but also of emphasizing the responsibility of scriptural commentators in mediating the truths and spiritual sustenance of Sacred Scripture to God's people. There is no question about whom Hugh was exhorting. His Dominicans, the *doctores expositoresque peritissimi*, were to do and teach by receiving guests into the house of Sacred Scripture that was theirs by profession, by setting the table and breaking bread for the Christian people they served. They were "the doctors of the New and Old Testaments," who formed a "two-fold tripod" by which Scripture is supported.[117] Two aspects – the treating of the *History* as Scripture and the bringing to bear on that work the full professional competence of the Dominicans – formed the twin pillars between which Hugh and the Dominicans worked out their commentary on the *History*.

Hugh's emphasis on the importance of the commentator explains, at least in part, the length of his commentary on the *History*. The Dominicans under his supervision certainly responded with a commentary that was comprehensive. Hugh's reprisal of the image of Scripture as a table serves as a good example. It signifies the three orders of the Christian com-

[116] "Vel aliter: *quae habes in manu ciba ceteros* id est dilucide et aperte panem Sacrae Scripturae esurientibus frange ut doctrina tua ab omnibus uideri ualeat sicut res quae in manu est. *Maledictus enim erit in populis qui abscondit frumentum et qui lucernam ponit sub modio*. Econtrario uero dicit sapientia in Ecclesiastico XXIV: *qui elucidant me uitam aeternam possidebunt*." E, 26-31.

[117] "Dicitur autem mensa Sacra Scriptura, quae duplici tripode sustentatur id est doctoribus Noui et Veteris Testamenti." E, 31-33.

munity as well as fundamental theological virtues.[118] The table's legs serve to introduce the four senses of Scripture.[119] These in turn recall scriptural passages in which the number 'four' figures prominently: the four facets of the crown borne aloft in Exodus 37.10-12; the four rivers of paradise mentioned at Genesis 2.10; the four golden rings by which the Ark of the Covenant is carried at Exodus 37.1-5; Ezechiel's four wheels that contain "the spirit of life" (Ezechiel 1.21); the four-horse team of Aminadab mentioned in the Song of Songs 6.11; and the four winds mentioned in Ezechiel 37.9, which bring the dead bones to life.[120] The multiplication of examples, of course, was a traditional aspect of Christian biblical commentary. Nonetheless, the Verbal Concordance to the Scriptures made possible an exhaustiveness of coverage and precision of reference not seen before.[121] Throughout their commentary on the *History*, the Dominicans supplied copious citations specifying the biblical book and chapter, both for words and phrases from the *History* and for the many biblical quotations they themselves added. These references swelled the size of the Dominican commentary on the *History*.

Another reason for its length was Hugh's seemingly wholesale incorporation of material from Langton's two commen-

[118] "Tripos enim tres pedes habet, per quos significantur tres ordines saluandorum: Noe scilicet Daniel et Iob. Per Noe rectores siue praelati; per Danielem continentes; per Iob uero designantur coniugati. Mappa huius mensae est cordis munditia, lucerna fides, sed panis caritas, potus intelligentia spiritualis." E, 33-38.

[119] "Habet etiam quattuor fercula, id est quattuor modos expositionis: quorum primus historicus; secundus allegoricus; tertius anagogicus; quartus tropologicus. Dicitur primus communior, secundus subtilior, tertius sublimior, quartus suauior. Historia narrat quid factum; allegoria quid intellegendum; anagoge quid appetendum; tropologia quid faciendum." E, 38-43.

[120] E, 43-57.

[121] On the Dominican Concordance, see L. J. Bataillon, "Les instruments de travail des prédicateurs au xiiie siècle," in *Culture et travail intellectuel dans l'occident médiéval, Bilan des "Colloques d'humanisme médiéval"* (1960-1980), ed. Geneviève Hasenohr, Jean Longère (Paris: CNRS, 1981), p. 197-209, and Mary A. Rouse and Richard H. Rouse, "La concordance verbale des Écritures," translated by Bruno Lobrichon, and Philippe Buc, in *Le Moyen Âge et la Bible*, p. 115-22.

taries on the *History*.[122] But unlike Pseudo-Langton, the Dominicans incorporated Langton's glosses with evident care. There was no obvious duplication resulting from the uncritical reception of material from both commentaries. Even when Langton's glosses were taken over verbatim, they were rearranged to fit Hugh's outline. Moreover, in adopting the substance of Langton's glosses, the Dominicans frequently rewrote and expanded them in a thoughtful and comprehensive way.

It is, therefore, clear that Hugh and those under his supervision, in putting together the Dominican commentary on the *History*, continued and extended a commentarial tradition that Langton had started. Moreover, the fact that Hugh and the Dominicans explicitly situated their commentary on the *His-*

[122] I provide in the apparatus to Textual Appendix E references to all material taken over from Langton's commentaries, again referring to the first as SL^1 and to the second as SL^2. My own preliminary research confirms what other scholars have found, namely that Hugh of St. Cher made extensive use of Langton in his own work. As Landgraf wrote: "Le *Commentaire* paulinien d'Hugues de Saint-Cher, accessible d'ailleurs dans une édition imprimée, est entièrement imprégné du texte du *Commentaire* de Langton." Artur LANDGRAF, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, translated from the German, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1948), by Louis-B. GEIGER, and revised and updated by Albert-M. LANDRY (Paris: J. Vrin, 1973), p. 170. See also O. LOTTIN, "Table chronologique des écrits et leur influence littéraire," in vol. 3, part 2 of *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (Louvain, 1949), p. 681-735. But caution here is required. Riccardo Quinto, based on his examination of the commentaries of Langton and Hugh of St. Cher on *Paralipomena* (*Chronicles*) and *Ruth* and also on selected passages in their commentaries on *Romans*, John's *First Epistle*, and Paul's *First Epistle to the Corinthians*, "did not find the strict dependence of Hugh of Stephen which the claims of earlier scholars had led me to expect." Riccardo QUINTO, "Hugh of St. Cher's Use of Stephen Langton," in *Medieval Analyses in Language and Cognition,* ed. Sten EBBESEN and Russell L. FRIEDMAN, Acts of the Symposium 'The Copenhagen School of Medieval Philosophy,' January 10-13, 1996 (Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999), p. 285. Therefore, while my own comparison of the early portions of the commentaries of Langton and Hugh on the *History* suggest that Langton's commentaries on the *History* were not so much eclipsed as absorbed, it is nevertheless premature to venture a decisive verdict. That must await full editing of all three commentaries.

toria scholastica in the context of their duty to gloss and explain the Bible itself – a claim that Langton never made – warrants the inclusion of their commentary in any consideration of the question, which I address below, of how they did so in light of Comestor's radical restructuring of the Bible in the *History*.

II. Commenting on a Commentary: Old Wine in New Skins

In the *Historia scholastica* Comestor forged a comprehensive sacred history out of a remade scriptural text that he blended in a novel format with glosses; the *History* was innovative not because of its content but because of its method and structure. In spite of his claim to eschew novelty in favor of "the sayings of the Fathers," the way that Comestor wove text and commentary into a cogent narrative was unusual.[123] Pouring the old wine of historical commentary into new skins, Comestor produced a novel and lively exposition of sacred history. Nonetheless, the *History* remained fundamentally a commentary.[124] Ordinarily, scholars do not gloss commentaries, which themselves consist of glosses, but rather works that are in some fundamental sense primary and authoritative. Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher produced complete commentaries on the *Historia Scholastica*, which suggests that they viewed it as primary and authoritative as well. In Part II of this article, I take a first look at what difficulties the format of the *History* posed for Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher as commentators.

Comestor began his *Historia Genesis* by fusing the opening lines of John's Gospel – "*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum hoc erat in principio apud Deum omnia per ipsum facta sunt...*" – and the first line of Genesis – "*In principio creavit Deus caelum et terram...*" – into his own paraphrase: "*IN PRINCIPIO ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT* PRINCIPIVM, IN QVO ET PER QVOD PATER *CREAVIT* MVNDVM."[125]

[123] "In quo sic animus stilo imperauit ut a dictis patrum non recederem, licet nouitas fauorabilis sit et mulcens aures." A, 9-10.

[124] See Clark, "A Study of Peter Comestor's Method."

[125] A, 42-43.

In this opening paraphrase, Comestor restated a central Christian doctrine, namely that God the Father created all that is through God the Son, the 'Word' of John's Gospel. Comestor's opening paraphrase of Scripture, and indeed his entire *History*, should be set against traditional Christian teaching in two respects. First, Comestor's approach to Scripture should be considered against the background of Christian scriptural exposition. In the twelfth century, Hugh of St. Victor provided a classic restatement of Christian doctrine on how to read Scripture. The expositor of Sacred Scripture was to proceed from the *littera*, the letter, to its *sensus*, the immediate sense of the letter, and finally to the *sententia*, the deeper meaning only accessible through exposition and interpretation.[126] Comestor, in beginning the *History* with a paraphrase that remade the letter to render explicit the *sententia*, showed a willingness to modify the traditional approach set forth by Hugh of St. Victor.

Comestor's paraphrased restatement of the Christian doctrine on creation must also be seen as part of a longstanding Christian tradition of seeking to reconcile that doctrine with the opening verses of the hexameron.[127] By the close of the fourth century, the Christian doctrine on creation was settled. Augustine opened his work, *On Genesis according to the Letter: an Unfinished Book*, written during the years 393-394, with a

[126] "Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam." Hugh of St. Victor, *Didascalicon*, 6, 8 (ed. BUTTIMER, p. 20). In chapters 9 (*De littera*), 10 (*De sensu*), and 11 (*De sententia*) of Book 6 of the *Didascalicon*, Hugh considered each of these three levels of meaning in turn. In the opening chapter of Book 6, Hugh had referred his readers back to his earlier discussion of textual exposition (Book 3, chapter 8), since the principles applicable to the reading and understanding of any text also applied to Sacred Scripture. Hugh's earlier discussion included concise definitions of each level of meaning: "expositio tria continet, litteram, sensum, sententiam. littera est congrua ordinatio dictionum, quod etiam constructionem uocamus. sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione uel interpretatione non inuenitur." Ibid., 3, 8 (ed. BUTTIMER, p. 15-20).

[127] I consider original works of patristic authors, since Comestor did so. For a comprehensive treatment of the Genesis tradition in the early medieval era, see Thomas O'LOUGHLIN, *Teachers and Code-Breakers: the Latin Genesis Tradition, 430-800*, Instrumenta Patristica 35 (Turnhout: Brepols, 1999).

concise statement of what he called the *catholica fides* concerning creation:

> It is this: that God the almighty Father made and established all of creation through his only-begotten Son, that is, his own Wisdom and Strength, consubstantial and coeternal to himself, in the unity of the Holy Spirit, who is also consubstantial and coeternal to himself. Catholic teaching, therefore, commands that it be believed that this Trinity is called One God and that this One God made and created all things which are, insofar as they are, such that every creature, whether intellectual or corporeal, or, which can be said more succinctly according to the words of the divine Scriptures, whether invisible or visible, has not been born of God but has been made by God from nothing: and that there is nothing in creation which is part of the Trinity, except that the Trinity brought creation into existence; all things were created. Wherefore, it is right to say or believe that all of creation is neither consubstantial with nor coeternal to God.[128]

The clarity of the doctrine notwithstanding, Augustine recognized the difficulty of connecting this well-defined Catholic faith concerning creation to the opening chapters of Genesis. Indeed, it was a subject that occupied him greatly. In five separate works written during the thirty years following his baptism in 387, Augustine sought to explain the creation accounts found in these chapters in the light of Christian belief.[129]

[128] Est autem haec: deum omnipotentem patrem uniuersam creaturam fecisse atque constituisse per filium suum unigenitum, id est sapientiam et uirtutem suam consubstantialem sibi et coaeternam, in unitate spiritus sancti et ipsius consubstantialis et coaeterni. hanc ergo trinitatem dici unum deum eumque fecisse et creasse omnia, quae sunt, in quantum sunt, disciplina catholica credi iubet, ita ut creatura omnis siue intellectualis siue corporalis, uel quod breuius dici potest secundum uerba scripturarum diuinarum, siue inuisibilis siue uisibilis, non de deo nata, sed a deo sit facta de nihilo: nihilque in ea esse quod ad trinitatem pertineat, nisi quod trinitas condidit, ista condita est. quapropter creaturam uniuersam neque consubstantialem deo neque coaeternum fas est dicere aut credere. Aug., *De Genesi ad litteram inperfectus liber* (*CSEL* 28.1, p. 459, 14 – 460, 5).

[129] Prior to the *De Genesi ad litteram inperfectus liber* (393-394) already cited, Augustine wrote the *De Genesi contra Manichaeos* (388-389). In his *Retractationes* (Book 1, chapter 9), Augustine described the latter work as a defense of the Old Law, the Old Testament, against the Manichees by means of an

The opening line of Genesis (Genesis 1, 1) – "*in principio fecit Deus caelum et terram*" – figured prominently in each of these works. Augustine began the first such work, the *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, by defending the Christian interpretation of Genesis 1, 1 against Manichean attacks.[130] In the second, the *De Genesi ad litteram inperfectus liber*, following the confession of Catholic dogma on creation just quoted, Augustine referred again to Genesis 1, 1, this time in connection with the central difficulty facing the Christian interpreter of the scriptural creation accounts:

> Those things which can be examined and argued over in this book must be considered according to this faith... as for what was written: *in the beginning God created heaven and earth*, it can be asked whether it should be understand only according to history, or whether it also means something figuratively, and how it agrees with the Gospel and for what reason this book was begun in this way.[131]

allegorical explication of Genesis. He contrasted it with the *De Genesi ad litteram inperfectus liber*, a work that he preserved as evidence of his first, unsuccessful attempt to come to grips with the literal explanation of Genesis (*Retractationes*, Book 1, chapter 17). In Books 11-13 of his *Confessiones* (397-401), he again returned to the topic. Augustine tells us in the *Retractationes* (Book 1, chapter 24) that he began the work that he considered to be his most comprehensive and satisfactory explanation of the opening chapters of Genesis, the *De Genesi ad litteram libri duodecim*, at the same time as he began work on his *De Trinitate* (399-400). He finished the *De Genesi ad litteram* around 415, some three years after he had begun work on *De ciuitate Dei*. In Book 11 of that work, Augustine also treated the hexameron that opened the book of Genesis. For more detailed discussion of the dating of these works, see the introductions to the following two translations of Augustine's *De Genesi ad litteram*: Augustine, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, trans. and comm. P. AGAËSSE and A. SOLIGNAC, 2 vols., *Bibliothèque augustinienne*, Oeuvres de saint Augustin, vols. 48-49 (Paris: Desclée de Brouwer, 1972), 48, p. 25-31; and Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, 4.13, trans. John Hammond TAYLOR, 2 vols., Ancient Christian Writers 41-42 (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1982), 41, p. 1-4.

[130] Aug., *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 2, 3 (*PL* 34, cols. 174-75).

[131] Secundum hanc fidem quae possint in hoc libro quaeri et disputari considerandum est ... quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram, quaeri potest utrum tantummodo secundum historiam accipiendum sit an etiam figurate aliquid significet et quomodo congruat euangelio et

Augustine had no doubt that Sacred Scripture should be investigated for figurative meanings; as proof, he could point to figurative interpretation within the Scriptures themselves.[132] The more difficult question was whether the opening line of Genesis, and indeed the entire creation narrative set forth in the opening chapters of Genesis, had a historical meaning.[133] Not satisfied with his first attempts to give an adequate explanation of these chapters, Augustine spent fourteen years working on the *De Genesi ad litteram libri duodecim*, from 401 to 415. But even this work, according to Augustine himself, raised more questions than it gave answers.

Although Augustine was the most persistent of Christian interpreters in struggling to see through to the historical reality behind the Genesis creation accounts, his experience was not unique. Peter Comestor, like every Christian writer on Genesis who preceded him, had to reconcile the words of Scripture with the Catholic dogma that God, three persons in one, created all things from nothing. To show in what respects Comestor's juxtaposition of the opening lines of Genesis and St. John's Gospel at the beginning of the *Historia Genesis* was novel, I first review briefly the precedent tradition before setting forth the salient details of Comestor's account and showing the difficulties that Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher faced in glossing Comestor's text.

A. Mutans litteram: Genesis 1, 1 and Christ in Creation

In joining together the opening verses of Genesis with those of John's Gospel, Comestor drew on an orthodox tradition of Christian scriptural interpretation stretching back to

qua causa sic liber iste inchoatus sit. Aug., *De Genesi ad litteram inperfectus liber* 2-3 (*CSEL* 28.1, p. 461, 6-7, 17-21).

[132] "Nam non esse accipienda figuraliter nullus christianus dicere audebit, adtendens apostolum dicentem: omnia haec in figura contingebat in illis, et illud, quod in Genesi scriptum est: et erunt duo in carne una, magnum sacramentum commendantem in Christo et in ecclesia." Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 1 (*CSEL* 28.1, p. 3, 13 – 4, 2).

[133] "Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: in principio fecit deus caelum et terram?" Ibid., p. 4, 3-5.

Christian antiquity. Nevertheless, his treatment of John's *Verbum* as the literal interpretation of the *Principium* of Genesis 1, 1 was as innovative as the manner in which he combined and presented scriptural text and traditional commentary.

The New Testament bears witness in a number of places to the Christian teaching that God the Father created the world, including everything that is, through the Word, namely God the Son, Jesus Christ.[134] The best-known exposition of the doctrine occurs in the opening lines of John's Gospel, and early Christian commentators on the Old Testament interpreted the first line of Genesis in light of these verses. They were aided by the flexibility of the opening word, *bresith*, of the Hebrew account of Genesis. For the early Church, the authoritative translation of the Hebrew Bible was the Septuagint, and its rendering of *bresith* as *en arché* gave biblical commentators on the Greek a wide range of interpretive possibilities. Philo, the Alexandrian Jew whose works influenced early Christian biblical commentators, including most prominently Origen, discussed multiple meanings of the word *arché* in his own account of creation.[135] Just how supple the word *arché* was in the hands of Christian commentators can be seen in Origen's *Commentary on the Gospel of John*, where he too discussed the numerous meanings and nuances which *arché* can express.[136] Others in the Greek tradition, such as the

[134] See, for example, Colossians 1, 15-17 ("qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturae quia in ipso condita sunt uniuersa in caelis et in terra uisibilia et inuisibilia siue throni siue dominationes siue principatus siue potestates omnia per ipsum et in ipso creata sunt et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant") and Hebrews 1, 2 ("nouissime diebus istis locutus est nobis in Filio quem constituit heredem uniuersorum per quem fecit et saecula"), two passages often cited by Christian expositors of the doctrine. The texts cited are from the Roman edition of the Vulgate, *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam uersionem ad codicum fidem* cura et studio monachorum Abbatiae pontificiae S. Hieronymi in Urbe OSB edita. 17 vols. Rome, 1926-1987.

[135] Philo, *De opificio mundi* 26-29, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, (Roger Arnaldez, Paris : Éditions du Cerf, 1961, p. 158-59).

[136] Origen, *Commentarium in Euangelium Ioannis* 1, 16-22 (*PG* 14, cols. 21-830 ; a reprint of the Maurist edition, edited by Carolus Vincentius Delarue, Paris, 1759), cols. 49-60 ; see also Origen, *Der Johanneskommentar*, ed. Erwin Preuschen 1, 16-20 (*GCS* 10, p. 20, 1 – 25, 20).

Christian bishop, Basil the Great, whose *Nine Homilies on the Hexameron* became influential in the West through the translation of Eustathius, also emphasized the variety of its meanings.[137] It was not, therefore, a stretch for Christian theologians in the Latin West to see the same flexibility in the opening words of the Vetus latina translation of the Septuagint, *in principio*.[138]

Christian interpreters took advantage of the substantial flexibility afforded by the translation of *bresith* into *en arché* or *in principio* to find scriptural support for the doctrine of creation through the agency of the Son. The first ten lines of Origen's *Homilies on Genesis* state the position clearly :

> *In the beginning God made heaven and earth*. What is the beginning of everything except our Lord and 'Savior of all' Jesus Christ, 'the firstborn of all creatures' ? In this beginning, therefore, that is in his own Son, *God made heaven and earth*, just as John the Evangelist states in the beginning of his Gospel, when he says : *in the beginning was the Word, and the Word was with God, and God was the Word. The Word was in the beginning with God. All things were made through Him, and without Him nothing was made*. This passage, therefore, is not speaking of some sort of temporal beginning, but it states that *in the beginning*, that is in the Savior, heaven and earth were made, and all things, which were made.[139]

[137] Basil, *Homiliae IX in Hexaemeron* 1, 5-6 (E. Amand de Mendieta and S. Y. Rudberg, *Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 66, Berlin : Akademie Verlag, 1958, p. 9-11). Hugh of St. Cher relied upon this aspect of Basil's discussion in commenting on Comestor's approach. Cf. E :11, 198-201.

[138] See for example : Hilary of Poitiers, *De Trin.*, 2, 13-16 (P. Smulders, *CC SL* 62, p. 50-53) ; and Ambrose of Milan, who read Basil in the translation of Eustathius and relied on many of his insights. Ambrose, *Exam.*, 1, 4, 12-16 (*CSEL* 32.1, p. 10.1 – 14.15).

[139] "*In principio fecit Deus coelum et terram*. Quod est omnium principium nisi Dominus noster et 'Saluator omnium' Iesus Christus 'primogenitus omnis creaturae' ? In hoc ergo principio, hoc est in uerbo suo, *Deus coelum et terram fecit*, sicut et Euangelista Iohannes in initio Euangelii sui ait dicens : *in principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*. Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed *in principio*, id est in Saluatore, fac-

Origen's position was not universal. Basil the Great, for instance, though he emphasized the many meanings which *en arché* could express, did not refer 'beginning' to Christ the Son.[140] But quite a few prominent early Christian writers, both Greek and Latin, did equate "in the beginning" with Christ the Son in commentaries or polemical tracts.[141] By the late fourth century, the teaching that *in principio* referred to John's *Verbum* was unexceptional enough that Augustine could present it as common knowledge in a sermon to his congregation.[142]

1. *Three Patristic Reservations*

Although the teaching was itself fully established by the fourth century, there arose in that same century three principal qualifications to the linking of Genesis 1, 1 with John 1, 1-3 that would influence the Christian tradition of biblical commentary down to Comestor and beyond. No one questioned the truth of the doctrine, but reservations arose over whether reading John's *Verbum* back into the opening words of Genesis, *in principio*, was a legitimate historical reading. These reservations were especially influential because they originated with the three great fourth-century western Fathers of the Church: Ambrose, Augustine, and Jerome.

Ambrose introduced the first, characterizing the interpretation of *in principio* in the light of John's *Verbum* as a mystical reading. He had read and incorporated much of Basil's *Nine*

tum esse dicit coelum et terram et omnia, quae facta sunt." Origen, *Homilia in Genesim*, part 1 of *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, *hom.* 1, 1 (Baehrens, *GCS* 29:1-644, p. 1, 1-10). All translations are my own except where noted.

[140] Basil, *Homiliae IX in Hexaemeron* 1, 5-6 (ed. E. Amand de Mendieta and S. Y. Rudberg, p. 9-11).

[141] See for example: Theophilus of Antioch, *Ad Autolychum libri III*, 2, 10 (M. Marcovich, *PTS* 44, Berlin-New York, 1995, p. 53-54); Irenaeus of Lyons, *Proof of the Apostolic Preaching* 43 (K. Ter-Mekerttschian and S. G. Wilson, Armenian version edited and translated, *PO* 12, 5, Paris, 1919, p. 691-92); and Tertullian, *Aduersus Hermogenem* 19-20 (*CSEL* 47, p. 146, 19 – p. 149, 13).

[142] Augustine, *Sermones de Vetere Testamento*, *sermo* 23A.3 (Cyril Lambot, *CCSL* 41, p. 322, 58-64).

Homilies on the Hexaemeron into his own *Exameron*. Like Basil, Ambrose reviewed the many nuances of meaning which the word, *beginning*, could express. Unlike Basil, who made no mention of Christ in his analysis of *arché*, Ambrose included Christ as one possible meaning of *principium*.[143] Refuting philosophers who asserted that the world was coeternal with God, Ambrose urged his readers instead to look to Christ, 'the splendor of God' and 'the image of His substance', as God's partner in creation.[144] In support, Ambrose linked Genesis 1, 1 to a paraphrase of John 1.1.[145] Moreover, it was Christ through whom God created the invisible world as well, as Colossians 1.16 showed.[146] Ambrose even listed three different ways of reading Genesis 1, 1 in the light of John 1.3: "...in the beginning God made heaven and earth, that is in Christ God made it or God, the Son of God, made it or by the Son, God made it, since all things were made through him and without him nothing was made."[147] Nonetheless, Ambrose, in juxtaposing Genesis 1, 1, John 1.3, and Colossians 1.15-17, understood Christ to be a mystical rather than historical beginning.[148] Understood literally, "in the beginning" referred not to Christ but to the beginning of time.

[143] Ambrose, *Exam.*, 1, 4, 12-14 (*CSEL* 32.1, p. 10.1 – p. 13.3).

[144] Ibid., 1, 5, 18-19 (*CSEL* 32.1, p. 15, 3-20).

[145] "[I]n principio inquit fecit deus caelum et terram. et factus est ergo mundus et coepit esse qui non erat; uerbum autem dei in principio erat et erat semper." Ibid., 1, 5, 19 (*CSEL* 32.1, p. 15, 20-23).

[146] "[S]ed etiam angeli, dominationes et potestates etsi aliquando coeperunt, erant tamen iam, quando hic mundus est factus. omnia namque creata et condita sunt, uisibilia et inuisibilia, siue sedes siue dominationes siue principatus siue potestates, omnia inquit per ipsum et in ipsum creata sunt." Ibid. p. 15, 23 – p. 16, 1.

[147] "...*in principio fecit deus caelum et terram*, id est in Christo fecit deus uel filius dei deus fecit uel per filium deus fecit, quia *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.*" Ibid., 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, 28, 10-13).

[148] "Est etiam initium mysticum, ut illud est: ego sum primus et nouissimus, initium et finis et illud in euangelio praecipue, quod interrogatus dominus quis esset respondit: initium quod et loquor uobis. qui uere et secundum diuinitatem est initium omnium, quia nemo ante ipsum, et finis, quia nemo ultra ipsum est. secundum euangelium initium est uiarum domini in opera eius, ut per ipsum disceret hominum genus uias domini sequi et operari opera dei. in hoc ergo principio, id est in Christo fecit deus caelum et

Augustine was responsible for the second principal qualification. He first linked Genesis 1, 1 and John 1, 1-3 in responding to Manicheans, who ridiculed the possibility of God's creating the world in the beginning of time: "To them we respond that God created heaven and earth in the beginning, not in the beginning of time, but in Christ, since the Word, through whom were made and in whom were made all things, was with the Father."[149] His *De Genesi contra Manichaeos*, however, was an admittedly allegorical reading of Genesis.[150] In the *De Genesi ad litteram inperfectus liber*, Augustine raised the question of historicity explicitly: "but according to history what is meant by "in the beginning" is sought, that is whether in the beginning of time or in the Beginning, in the Wisdom itself of God."[151]

Augustine finally answered this question to his own satisfaction in the *De Genesi ad litteram libri duodecim*, where he offered a nuanced and complex argument connecting the opening verses of Genesis to John's prologue in a literal understanding.[152]

Augustine's starting point was God's command, *fiat lux*, recorded in Genesis 1, 3. Rejecting the possibility that this was spoken in time, Augustine suggested that God spoke

terram. quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est: in ipso, quia in ipso constant omnia et ipse est primogenitus totius creaturae." Ibid., 1, 4, 15 (*CSEL* 32.1, p. 13, 4-15).

[149] "His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia." Aug., *De Genesi contra Manichaeos* 1, 2, 3 (*PL* 34, col. 174). Yet Augustine himself spoke conditionally: "Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus ..." Ibid.

[150] Aug., *Retractationes* 1, 9, 17.

[151] "[S]ecundum historiam autem quaeritur quid sit: in principio, id est utrum in principio temporis an in principio, in ipsa sapientia dei ..." Aug., *De Genesi ad litteram inperfectus liber* 3 (*CSEL* 28.1, p. 461, 21-23).

[152] In this work, he suggested a third possible historical interpretation of "in the beginning": the beginning of all creation: "...quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: in principio fecit deus caelum et terram? utrum in principio temporis, an quia primo omnium, an in principio, quod est uerbum dei unigenitus filius?" Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 1 (*CSEL* 28.1, p. 4, 3-7).

through the eternal Word of John 1, 1-3.[153] If the 'light' referred to in *fiat lux* was spiritual, it could also have been the initial creation, the *caelum* referred to in the opening line of Genesis. When Scripture recorded God's utterance, *fiat lux*, it signified the incorporeal utterance of God in the nature of his coeternal Word, calling to God the unformed, incompleted creation. In turning to and imitating the divine Word in a way possible to itself, each imperfect creation received its own form and became a fully realized creation.[154] Genesis 1, 3, therefore, recalled the Son as Word.[155] The first line of Genesis recalled God the Son not as Word but only as Beginning, since it referred only to inchoate creation, still unformed and incomplete.

Jerome offered a third way. His zeal for *Hebraica veritas* led him to take an altogether different approach to the literal interpretation of the opening line of Genesis. In his *Hebrew Questions on Genesis*, he dismissed what he called the belief of most people that the Hebrew text read, "In the Son God created heaven and earth." The Hebrew, *bresith*, had been translated either as "in the beginning," in the versions of the Septuagint, Symmachus and Theodotion, or, in the rendering of Aquila, as "in the chapter." But, as Jerome pointed out, the Hebrew for "in the Son" would be *baben*.[156] Jerome, therefore, did not deny creation through the Son but made a key distinction between the letter, namely *bresith* (translated either as "*in principio*" or "*in capitulo*"), and its sense at the beginning of

[153] Ibid., 1, 2 (*CSEL* 28.1, p. 6.11 – p. 7, 2).

[154] Ibid., 1, 4 (*CSEL* 28.1, p. 7, 18 – p. 8, 10).

[155] "...propterea filii commemoratio non ita fit, quia uerbum, sed tantum, quia principium est, cum dicitur: in principio fecit deus caelum et terram; exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in informitate inperfectionis. fit autem filii commemoratio, quod etiam uerbum est, in eo, quod scriptum est: dixit deus: fiat, ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc inperfectae, per id autem, quod uerbum est, insinuet perfectionem creaturae reuocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem patri, a quo statim hoc est, quod ille." Ibid., p. 8, 10-21.

[156] Hier., *Hebraicae quaestiones in libro Genesis* 1, 1, (Paul de Lagarde, Turnhout: Brepols, 1959; a reprint of the Göttingen edition, 1887; *CC SL* 72, p. 3)

Genesis: "And so it can be taken to refer to Christ more according to its sense than according to the translation of the word: he who is confirmed as the maker of heaven and earth both in the very front of Genesis, which is the head of all books, and also in the beginning of <the Gospel> of John the Evangelist."[157]

Jerome also saw in Genesis 1, 1 a clear reference to Christ as creator on linguistic grounds, connecting Aquila's rendering of *bresith* as "in capitulo" with Christ's words spoken through the Psalmist: "in the chapter of the book it was written about me."[158] Curiously, although Jerome rendered the Hebrew *bresith* into the Latin *in principio* both in his *Hebrew Questions on Genesis* and in his translation of Genesis, he did not rely on the opening words of Genesis 1, 1 to support an understanding of Christ as Beginning.[159]

Although Jerome spoke in terms of "the sense" of Genesis 1, 1, he did not specify which one. Presumably, of course, he meant the literal sense, since his chief concern in commenting upon or translating the Bible was always to preserve the letter. In this particular instance, he was concerned above all to distinguish clearly between the real letter and a letter counterfeited to conform to its commonly accepted Christian sense. Jerome's analysis bears witness to the extent to which the doctrine of creation through Christ the Son held sway in the later fourth century; evidently, it had worked its way into the very text of Sacred Scripture in the minds of most Christians.

2. *From Bede to the Twelfth Century*

Later Christian commentators on Genesis 1, 1 adopted patristic positions, and the approach of biblical commentators to

[157] "Magis itaque secundum sensum quam secundum uerbi translationem de Christo accipi potest: qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est, quam etiam in principio Iohannis euangelistae caeli et terrae conditor approbatur." Ibid.

[158] "Vnde et in psalterio de se ipso ait *in capitulo libri scriptum est de me*, id est in principio Genesis." Ibid., citing Psalm 40, 8.

[159] Nor did he cite a passage relied upon both by Ambrose and Augustine, namely John 8.25, in which Christ declared himself to be 'the Beginning'.

the question of Christ's role in creation remained essentially unchanged into the twelfth century. The doctrine of creation through Christ the Son retained its potency, although there were authors who, in the tradition of Basil the Great, did not even mention Christ in connection with Genesis 1, 1. The reservations of the fourth-century Fathers, and especially those of Ambrose and Augustine, became an integral part of the Christian tradition of commentary on Genesis 1, 1. Of the scriptural commentators before the twelfth century, Bede was by far the most important for later medieval biblical commentators.

Bede accepted without question the doctrine of creation through the Son. He referred to it as simple fact in connection with the Holy Spirit's role in creation and with God's command, "let there be light."[160] Yet in glossing Genesis 1, 1, Bede adopted an eclectic approach, relying on several patristic predecessors.[161] Like Ambrose, he understood the first words of Genesis 1, 1 ("in the beginning") to refer to the beginning of time.[162] Like Augustine, he juxtaposed the opening lines of John's Gospel not with Genesis 1, 1 but with Genesis 1, 3.[163]

[160] "Bene autem cum *in principio Deum*, id est in filio patrem, fecisse *caelum et terram* praediceret, etiam sancti Spiritus intulit mentionem addendo, *Et Spiritus Dei superferebatur super aquas*, ut uidelicet totius simul Trinitatis in creatione mundi uirtutem cooperatam esse signaret." Bede, *Libri quattuor in principium Genesis* 1, 2 (*CC SL* 118A, p. 7, 156-161); "...sed altius intellegendum dixisse Deum ut fieret creatura, quia per uerbum suum omnia, id est per unigenitum filium, fecit." Ibid., p. 8, 171-172; and many other passages as well.

[161] Bede did begin his commentary on Genesis with a warning about forsaking the historical sense for allegory: "Sed diligenter intuendum ut ita quisque sensibus allegoricis studium impendat, quatenus apertam historiae fidem allegorizando derelinquat." Ibid., p. 3, 29-31.

[162] "*In principio creauit Deus caelum et terram*. Creationem mundi insinuans scriptura diuina apte primo statim uerbo eternitatem atque omnipotentiam Dei creatoris ostendit, quem enim in principio temporum mundum creasse perhibet, ipsum profecto ante tempora eternaliter extitisse designat." Ibid., p. 3, 1-6. Based upon the authority of passages such as Colossians 1.16 and John 8.25, Bede thought it "not improbable" that *in principio* also referred to God the Son. "Potest autem non inprobabiliter intellegi *in principio* fecisse *Deum caelum et terram* in unigenito filio suo qui, interrogantibus se Iudeis quid eum credere deberent, respondit, *Principium quod et loquor uobis*.

The Pseudo-Bede concisely summarized Augustine's complex understanding of Genesis 1, 1.[164] Following Augustine, he cited John 8, 25 to support the notion that John 1, 1 commemorated the Son as Beginning, not as Word:

> Christ therefore is the Beginning, who says in the Gospel: *I am the Beginning, I who am speaking to you.* And therefore mention of the Son does not here occur, because he is the Word, but only because he is the Beginning. Indeed, the beginning of creation, itself still only partially formed, is expressed. But mention of the Son occurs, since he is the Word, in that which was written: *and God said, let there be*: since the completion of creation is there expressed.[165]

The Pseudo-Bede thus posed the question of the interpretation of "in the beginning" exactly as had Augustine, but his answer was more definite. Whereas others had interpreted these words of Genesis to refer to the beginning of time, or to the beginning of creation, he favored understanding them to refer to Christ, and cited numerous scriptural passages as proof.[166]

Quia *in ipso*, ut ait apostolus, *condita sunt omnia in caelis et in terra.*" Ibid., p. 3, 25-29.

[163] "Quod autem dixisse Deus... perhibetur, non nostro more... sed altius intellegendum dixisse Deum ut fieret creatura, quia per uerbum suum omnia, id est per unigenitum filium, fecit. De quo manifestius euangelista Iohannes, *In principio*, inquit, *erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt.* Quod ergo ait Iohannes, *omnia facta per uerbum Dei*, hoc est quod Moyses ait, quia *dixit Deus, Fiat lux; dixit, Fiat firmamentum; dixit, Fiat*, et cetera creatura." Ibid., p. 8, 168-178.

[164] Gorman has shown that the Pseudo-Bede produced his works in seventh-century Spain. Michael M. Gorman, "The Commentary on the Pentateuch attributed to Bede in *PL* 91.189-394," *Revue bénédictine* 106 (1996), p. 255-307, at 258-266.

[165] "Principium igitur Christus est, qui in Euangelio dicit: *Ego sum principium, qui et loquor uobis.* Propterea autem commemoratio Filii hic non ita fit, quia Verbum est, sed tantum quia principium est. Exordium quippe creaturae insinuatur adhuc imperfectae. Fit autem filii commemoratio, quia uerbum est, in eo quod scriptum est, *dixit Deus, Fiat*: quia perfectio creaturae ibi insinuatur. " Pseudo-Bede, *Expositio in primum librum Mosis* 1 (*PL* 91, cols 190D-191A).

[166] Ibid., col. 191C-D.

Twelfth-century commentary on Genesis 1, 1 reflected the entire spectrum of the precedent commentarial tradition. On the one hand, neither Hugh nor Andrew of St. Victor mentioned Christ in their discussion of the meaning of *in principio*.[167] At the other end of the spectrum was Honorius Augustodunensis, whose hexameral commentary allowed of no other interpretation of "in the beginning" except a reference to Christ. In language reminiscent of Origen, Honorius explicitly connected the Word of John's Gospel to the opening words of Genesis:

> Whence the New Testament is a continuation of the Old Testament such that, whatever the Old proposes, the New is seen to solve. For which reason also both are begun from the beginning, since the former begins, *in the beginning God created heaven and earth*, and the latter begins, *in the beginning was the Word*. Indeed, John's Gospel is placed first in the Canon. And it must be noted that Moses the Prophet recalls the Son as beginning, and <declares> that all things were created in Him. Furthermore, John the Apostle preaches the Father as beginning, and that the Son has remained in the Father always, coequal to him, and that all things were made through the Son... And so it is said: *in the beginning God created heaven and earth*, that is, God the Father created in the Son at one time all heavenly and earthly creation, visible and invisible.[168]

Honorius, however, recognized that this interpretation was explicitly and unapologetically figurative: "Indeed, the inten-

[167] See Hugh of St. Victor, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon* 5 (*PL* 175, col. 34A-B) and Andrew of St. Victor, *Expositio super Heptateuchum*, *In Genesim* 1, 1 (*CC CM* 53, p. 6, 2-6).

[168] "Vnde et Nouum Testamentum sic Veteri continuantur; ut quidquid Vetus proponit, Nouum soluere uideatur. Ob quam rem etiam utrumque a principio incipitur, cum illud, *in principio creauit Deus coelum et terram*, istud, *in principio erat Verbum*, inchoatur. Joannis quippe Euangelium in canone primum ponitur. Et notandum, quod Moyses, propheta Filium principium, et in eo omnia creata commemorat: Joannes autem apostolus Patrem principium, et Filium in eo semper, ei coaequalem mansisse, et omnia per ipsum facta praedicat... Dicitur itaque (*Gen.* I): *In principio creauit Deus coelum et terram*, hoc est, Deus Pater creauit in Filio simul coelestia, et terrestria, uisibilia et inuisibilia." Honorius Augustodunensis, *Hexaemeron* 1 (*PL* 172, cols 254B-C).

tion of Moses is to narrate figuratively the restoration of the human race through Christ... When he declares that all things were created *in the beginning*, that is in Christ... In every text of his narration there is nothing set forth which does not refer figuratively to Christ or the Church."[169]

The *Glossa Ordinaria* represented a middle way, encapsulating in summary form substantial parts of the Christian tradition of commentary on Genesis 1, 1. A streamlined version of Jerome's comment was reproduced in the marginal gloss.[170] Augustine's mature thought on the opening chapters of Genesis from the *On Genesis according to the Letter* was also available in simplified excerpts.[171] The *Glossa interlinearis*, which made available the biblical text with capsule summaries of various interpretations for individual words or phrases, gave for "in the beginning" the three possible interpretations put forth by Augustine in the *De Genesi ad litteram* : "of time ; or before other things ; or in his own Son."[172] There was no indication which of the three, if any, was a historical reading.

Comestor thus inherited a tradition of commentary on Genesis 1, 1 that was essentially a distillation of patristic teaching. Although the doctrine of creation through the Son was well established, there existed within that tradition a variety of approaches to Genesis 1, 1. Those who most explicitly connected the teaching of creation through John's *Verbum* with the 'beginning' of Genesis 1, 1, such as Origen in antiquity, the Pseudo-Bede in the seventh century, and Honorius Augustodunensis in the twelfth century, were not primarily interested in the historical sense. Most Christian commentators on Genesis 1, 1 adopted either the approach of Ambrose, for whom Christ as beginning was a mystical reading, or that of

[169] "Intentio quippe Moysis est restaurationem humani generis per Christum figuraliter narrare... Cum *in principio*, id est in Christo, omnia asserit creata... In toto quoque textu suae narrationis nihil aliud ponitur, nisi quod Christo uel ecclesiae figuraliter congruit." Ibid., col. 253C.

[170] Glossa ordinaria (Facsimile reprint of the Editio princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, introduction by K. Froehlich and M. Gibson, Turnhout : Brepols, 1992, vol. 1, p. 6, col. a).

[171] Ibid., p. 8, col. b – p. 9, col. a.

[172] *Glossa interlinearis*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (vol. 1, 9, col. a)

Augustine, who accepted Christ as beginning as the primary historical reading but who treated the Word of John's Gospel in a separate context. Jerome's approach to Genesis 1, 1, distinguished by his commitment to what he called "the Hebrew truth," remained outside of the mainstream, although it was preserved in the *Glossa Ordinaria*. Paradoxically, it was Jerome's comment, which was essentially a defense of the integrity of the biblical text itself, which provided the firmest basis for what Comestor would do, since the great patristic defender of the Hebrew Truth accepted without reservation that the sense of *in principio* referred to John's *Verbum*.

3. *Comestor's Paraphrased Inversion of the Tradition*

Comestor's paraphrase in the opening lines of the *Historia Genesis* rendered explicit the connection between John 1, 1-3 and Genesis 1, 1 and made the Word a principal historical reading of "in the beginning." In contrast to Jerome, who defended the letter but distinguished its sense, Comestor set forth the sense in a remade letter. Indeed, in the first chapter of his *Historia Genesis* Comestor worked backwards from the tradition of commentary to the letter of Genesis 1, 1. In doing so, he revealed three salient features of the *Historia Genesis*.[173]

First, it was typical of his approach to Scripture. Unlike, for example, his immediate predecessor, Andrew of St. Victor, who typically took verbatim biblical text for lemmata in his commentary on Genesis, Comestor rarely did so.[174] Instead, he routinely paraphrased the biblical text.

Second, Comestor's fusion of texts from the Old and the New Testaments into one lemma in the opening paraphrase gave a foretaste of the narrative unity of the *History*. Comestor's view of the two Testaments as closely related was not in

[173] Although the *Historia Genesis* taken as a whole is beyond the scope of this article, the *History*'s first chapter does anticipate Comestor's manner of proceeding throughout that book. See CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method."

[174] See Andrew of St. Victor, *Expositio super Heptateuchum*, *In Genesim* (*CC CM* 53, p. 4-95). Bede's commentary on Genesis is another example of this more traditional approach. See Bede, *Libri quattuor in principium Genesis* (*CC SL* 118A, p. 1-269).

itself unusual.[175] But his synthesis of seminal texts from each Testament into a single paraphrase, which was intended to serve as the basis for literal interpretation and exposition, was. Indeed, the entire *History* was predicated upon an explicit unity between the old and the new dispensations. Moses, the *legis lator*, and Jesus, the *legis dator*, were the twin pillars of the unified sacred history that Comestor presented.[176]

[175] Quite the contrary, as de Lubac emphasized on the opening pages of his *Exégèse médiévale*, it was characteristic of Christian scriptural commentary from Christian Antiquity up through the Middle Ages to view the Old and the New Testaments as corresponding parts of a whole. Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, pt. 1, 1 : 11-12.

[176] He referred, for example, to Moses as "legis lator" in chapter twenty-six of the *Historia Genesis* ("Breuiter legis lator generationes Adae transit ..." CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix A :56, 3. Use of this terminology was not new. Josephus had referred to Moses as "legislator" numerous times in the preface to his *Jewish Antiquities* (ed. Franz BLATT, 1958), *Praefatio* 4.18-24. Many Christian commentators adopted his terminology. Comestor, however, also referred to Christ as "the giver of the law." In the prologue to his commentary on the Gospel of Matthew, which he built around the greater and lesser heavenly lights spoken of in Genesis 1, 16, Comestor compared Christ as "nouae legis dator" to the greater light and Moses as "ueteris legis lator" to the lesser light : "In hoc firmamento caeli id est in Sacra Scriptura posuit Deus duo luminaria : *luminare maius ut praeesset diei* <*et*> *luminare minus ut praeesset nocti*. Per luminare minus intellegitur Moses, ueteris legis lator. Per luminare maius intellegitur Christus, nouae legis dator... Testamentum enim datum a Christo testatoris morte firmatum est et ideo ratum. Testamentum latum a Mose ratum non fuit et ideo mutatum." The text cited is from ms. Avranches 36, fol. 69ra, which I discuss, below, in the Introduction to the Textual Appendices, section B, pp. 92-93, since it also contains a copy of Langton's second commentary on the *History*. From the opening paraphrase that conflated the beginnings of Genesis and of John's Gospel, the unity between the Old and New Testaments, between the dispensations of Moses and Jesus, was never far from Comestor's style in composing the *History*. For example, in chapter eleven, glossing Genesis 2, 2, Comestor wrote : "Vel '*requieuit... ab omni opere quod patraret*' – innuit esse opus quod nondum fecerat, a quo non quiescit. Tria enim opera fecerat : creauit, disposuit, ornauit. Quartum opus propagationis non desinit operari. Quintum faciet cum *praecinget se et transiens ministrabit*." CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," Textual Appendix A :30, 1-7. Moses indicated that God's work was not finished with creation ; Comestor's reference to Luke 12, 37 shows that an important part of it would have to be done by Jesus.

Third, the inversion of scriptural text and gloss evident in Comestor's opening paraphrase and ensuing commentary was characteristic of his manner of proceeding throughout the *Historia Genesis*:

> ***In the beginning was the Word and the Word was* the beginning in whom and through whom the Father *created* the world.** 'World' is said in four ways: sometimes the fiery heaven is called the world on account of its cleanness; sometimes the sensible world, which was called by the Greeks *pan*, by the Latins *omne*, <is called the world>, since the philosopher did not know the fiery heaven; sometimes the sublunar region alone is called the world, since this <region> alone has living creatures known to us, about which <it is said>: *the ruler of this world will be cast outside*; sometimes man is called the world since he represents in himself the image of the whole world. Whence he was called all creation by the Lord, and the Greek calls man himself a microcosm, that is, a smaller world. The fiery heaven and the sensible world and the sublunar region God created, that is, he made from nothing; man, however, he created, that is, formed. It is therefore about the creation of the former three that the bearer of the law says – *In the beginning God created heaven and earth* – 'heaven', that is, that which contains and that which is contained, that is, the fiery heaven and the angels; 'earth' the matter of all bodies, that is, the four elements, that is, the sensible world which is composed of these. Certain writers understand 'heaven' as the higher parts of the sensible world, 'earth' the lower and palpable <parts of the sensible world>.[177]

At the end of his paraphrase of Scripture, Comestor substituted *mundum* for the *caelum et terram* of Genesis 1, 1. In using the Latin word *mundus*, Comestor meant all of creation, the traditional sense of the word in this context. But in starting with it in place of the scriptural words, Comestor reversed the more conventional approach of commentators who glossed "heaven and earth" using the word *mundus*.[178]

[177] A, 42-59. In the section that follows, I do not provide the Latin text for the translations in the footnotes, since the reader has the texts available in the Textual Appendices.

[178] See, for example, Bede, *Libri quattuor in principium Genesis* 1, 1 (*CC SL*

After ending his scriptural paraphrase with *mundum*, Comestor began his commentary proper with an explanation of what it meant. He set forth four possible meanings of *mundus*: *caelum empyreum*, which I render as "the fiery heaven," the traditional locus for the angels; *sensilis mundus* or "the sensible world," which, as Comestor pointed out, from Aristotle's point of view would have been all there was; *sola regio sublunaris* or "the sublunar region alone;" and finally man who was himself said to be a microcosm. Comestor distinguished between the first three, which were created by God from nothing, and man, whom God fashioned out of already created matter.

Only after the opening paraphrase and this four-fold exposition of *mundus* did Comestor recall the first line of Genesis. Moses meant to refer only to the first three "worlds" and not to mankind when he wrote: "*In principio creavit Deus caelum et terram.*" Having established the proper objects of *creavit*, Comestor provided two alternative interpretations for *caelum et terram*. According to the first, 'heaven' referred both to the *caelum empyreum* and to the angels who inhabit it; 'earth' to the matter of all corporeal bodies, the sensible world composed out of the four elements. According to the second, 'heaven' referred to the higher parts of the sensible world, 'earth' to the tangible, lower parts.

Comestor's commentary following *mundus* can be reduced to the following outline: a four-fold exposition of the word *mundus*; a key distinction between three of those meanings and the one remaining; the introduction and citation of Genesis 1, 1, which Comestor related to the first three meanings of

118A, p. 3, 1-6): "*In principio creauit Deus caelum et terram*. Creationem mundi insinuans scriptura diuina apte primo statim uerbo eternitatem atque omnipotentiam Dei creatoris ostendit, quem enim in principio temporum mundum creasse perhibet, ipsum profecto ante tempora eternaliter extitisse designat." See also Pseudo-Remigius of Auxerre, *Commentarius in Genesim* (*PL* 131, col. 53D): "*In principio creauit Deus caelum et terram* Auctor huius operis, sicut sancti doctores tradunt, cognoscitur fuisse Moyses qui per reuelationem Dei mundi creationem cognouit, qui tamen more Scripturae de se quasi de alio loquitur. In principio huius uoluminis philosophi confutantur, qui de mundi creatione conati disputare ..."

mundus; and finally an exposition of Genesis 1, 1 itself in the form of a concise summary of traditional commentary on that passage. In substance, Comestor's commentary was wholly traditional, and he presented traditional commentary on "heaven and earth" in summary form.

In the manner of his presentation, however, Comestor departed from tradition. He did not first set forth the biblical text to be glossed and then discuss one or more possible interpretations, as had his patristic, Carolingian, and twelfth-century predecessors. Instead, Comestor first incorporated the tradition of interpretation into the paraphrased text and then explicated it in his commentary. It is no accident that Comestor's commentary started with *mundum*, the last word of his paraphrase, for his manner of proceeding was to invert the traditional method of glossing.[179] Thus, from *mundum* Comestor commented upon *creavit*, the next to last word of the paraphrase. He repeated the traditional teaching that by using this verb, Moses taught that God alone was eternal and that God had created all that is from nothing. Moses the prophet thus avoided the errors of the philosophers.[180]

Comestor commented last on the first words of the paraphrase, *in principio*. Although he initially identified the Beginning of Genesis with John's Word, Comestor subsequently gave the three understandings proposed by Augustine in the *De Genesi ad litteram libri duodecim* and given the imprimatur of the twelfth century in the *Glossa interlinearis*: in the Son; in the beginning of time; and in the beginning of all created things.[181] The order, however, differed in both Augustine and the *Gloss*: in the beginning of time, of creation, or in the Son.[182] In light of his opening paraphrase, it is not surprising that Comestor gave precedence to the Son as Beginning.[183] What is surprising is the unobtrusive way in which

[179] Comestor frequently used glosses for lemmata and Scripture for glosses in the *Historia Genesis*. See CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method."

[180] A, 43-62.

[181] A, 61-70.

[182] Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 1 (*CSEL* 28.1, p. 4, 3-7); and *Glossa interlinearis*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

Comestor in the opening paraphrase, without comment and seemingly without explicit support in the main branches of the tradition, made the Word of John's Gospel the literal understanding of the beginning spoken of in Genesis 1, 1. Here was a novel historical reading in a novel format. In the very first line of the *History*, Comestor began putting together what was scattered in the Bible and in the tradition.

One other detail in the first chapter merits special attention. In fashioning his opening paraphrase, Comestor replaced *Deus* in Genesis 1, 1 with *Pater*. This substitution came straight from the *Glossa interlinearis*, where *pater* was listed as one of the traditional glosses for *Deus*: "In the beginning God – that is, the Father – created heaven and earth."[184] Comestor simply substituted the sense for the letter without any explication. Unlike his confident and comprehensive exposition of *caelum et terram*, *creavit*, and *in principio*, Comestor glossed *Pater* with one single-sentence comment: "the Hebrew has 'eloim' which is as singular as it is plural, that is, God or gods, since one God in three persons is the creator."[185] This particular comment is somewhat cryptic. It is the

[183] In all other respects, Comestor's treatment of "in the beginning" was traditional. Time and the World were created and began together. God alone is eternal, i.e. exists unbounded by time. The angels, like the world, are sempiternal (coterminous with time). And God made the primordial creation signified by the words "heaven and earth" in the same instant, even though Scripture cannot convey this truth with word order: "Coaeua enim sunt mundus et tempus. Sicut autem solus Deus aeternus, sic mundus sempiternus id est semper aeternus id est temporaliter aeternus. Angeli quoque sempiterni. Vel 'in principio' omnium creaturarum *creauit caelum et terram* id est has creaturas primordiales fecit et simul, sed quod simul factum est simul dici non potuit. " A, 72-77.

[184] Glossa interlinearis, Gen. 1, 1 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

[185] A, 60-61. Comestor's proximate source was Peter Lombard, who in contrast to Comestor made explicit that *Deus* in Gen. 1, 1 referred to the Father, and *principium* to the Son: "Moyses dicit: *In principio creauit Deus caelum et terram*, per *Deum* significans Patrem, per *principium* Filium. Et pro eo quod apud nos dicitur *Deus*, hebraica ueritas habet *Elohim*, quod est plurale huius singularis quod est *El*. Quod ergo non est dictum *El*, quod est Deus, sed *Elohim*, quod potest interpretari dii siue iudices, ad pluralitatem personarum refertur." Pet. Lomb., *I Sent.*, dist. 2, cap. 4, 5 (ed. I. Brady, vol. 1, part 2, p. 65, 26-31). The ultimate source for both Peters was Jerome, *Hebraicae quaestiones in libro Genesis* 6, 2 (*CC SL* 72, p. 9). For a study of Peter Comes-

only instance in the first chapter in which Comestor did not recall specifically the word or phrase of the paraphrase upon which he was commenting. Moreover, it is not immediately evident how Comestor's citation of the Hebrew *eloim* and the Trinitarian doctrine of three persons in one God was consistent with his substitution of *Pater* for *Deus*. Taken together with his predicating *principium* of *Verbum* in the opening paraphrase, Comestor's substitution of *Pater* for *Deus* left much for his commentators to explain surrounding the thorny issue of agency in creation.[186]

B. Commenting on *Historia Genesis 1, 1*

Neither Langton nor Hugh of St. Cher objected to Comestor's opening paraphrase and juxtaposition of the two Testaments. Quite the contrary, their comments indicated approval:

SL[2]:

> *IN THE BEGINNING WAS THE WORD* Fittingly in this beginning are denoted the two Cherubim looking at each other, that is the Old and the New Testament. For Moses begins the Old Testament thus: *In the beginning God created heaven and earth*; John however [begins] his Gospel, which we take here as the beginning as it were of the New Testament, thus: *In the beginning was the Word*. The Master joins together these two beginnings of the Testaments when he says: *IN THE BEGINNING WAS THE WORD AND THE WORD WAS* IN THE BEGINNING, IN WHICH WORD AND THROUGH WHICH *HE CREATED* THE WORLD.[187]

Hugh of St. Cher:

> The Master, seeing and knowing that the two Cherubim were looking at each other in reconciliation, that is, that the two Testaments combined into the same <work>, joined

tor's extensive use of Peter Lombard's *Sentences* in his *Historia Genesis*, see "Peter Comestor and Peter Lombard: Brothers in Deed" (forthcoming, *Traditio*, 2005)

[186] I show below how Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher dealt with this part of Comestor's opening paraphrase.

[187] C, 69-76.

> the beginnings of the New and the Old Testament in the beginning of his own book. For Moses begins thus: *In the beginning God created heaven and earth etc.*; and John, whose book we take for the beginning of the New Testament, begins thus: *In the beginning was the Word etc.* From which <it follows that> John began a little bit earlier than Moses, and therefore the Master puts John's beginning here first.[188]

Hugh, using and adapting Langton's key phrases, emphasized that Comestor, in fashioning his opening paraphrase, began with John and the New Testament and ended with Moses and the Old Testament. He interpreted this as an intentional and faithful reflection of the reality that the Word preceded creation. The seriousness with which Hugh treated the order of words in Comestor's paraphrase shows clearly enough that the paraphrase, considered in itself, was not a problem.

Both commentators also approved of much of the substance of Comestor's commentary following his paraphrase. An example is provided by their comments on Comestor's use of *mundum* in place of *caelum et terram*. Langton, in his first commentary, said only that: "And since by heaven and earth the world is understood, he posits various understandings of this noun 'the world'."[189] In his second commentary, Langton rephrased Comestor's account: "*CREATED* THE WORLD Either you should take the word 'world' to be the angelic heaven, or you should call the world sensible, which is called sensible in contradistinction to the angelic heaven, which because of its subtlety cannot be perceived by any sense, or you should also call the world the sublunar region which is part of the sensible world."[190] Hugh further refined Comestor's gloss about the created world and gave the precise reference for Comestor's scriptural citation:

> SENSIBLE in contradistinction to the archetype or empyreum [heaven]. SENSIBLE WORLD that is, the firmament and whatever is beneath it. EVERYTHING for the reason that it contains everything according to the philosopher, but according to

[188] E, 151-158.
[189] B, 46-48.
[190] C, 82-86.

> truth it does not contain everything since the empyreum, in which the angels are, is above it. And this is what he <Comestor> says: SINCE THE PHILOSOPHER DOES NOT RECOGNIZE THE EMPYREUM... KNOWN He says this here since the philosophers say that the planets are living creatures unknown to us, which are above the moon. ABOUT WHICH signification, namely *THE PRINCE OF THIS WORLD* John 12.[191]

There was nothing either of criticism or confusion in any of these glosses. The same was true of the commentary of Langton and Hugh on Comestor's treatment of *creavit*. Nevertheless, Comestor's blend of scriptural paraphrase and literal gloss in the *History*'s first chapter did pose several challenges.

1. *Comestor's Paraphrase and Agency in Creation*

In the opening lines of his first commentary on the *History*, Langton remarked that Comestor in the first chapter of the *Historia Genesis* explicated only the opening line of the Book of Genesis: "*IN THE BEGINNING* that is, in the Son, that is, through etc. This lemma begins the *Historia scholastica*. In this way begins the book of Genesis. And in fact in this chapter the Master explicates nothing besides this clause: *In the beginning God created heaven and earth.*"[192] Langton's comments in his second commentary, quoted above, focused on the connection between Genesis and St. John's Gospel in Comestor's opening lemma.[193]

Both of Langton's comments were true. Comestor began the *History* with a paraphrase of John 1, 1-3 and Genesis 1, 1 but commented only upon the latter. The result was that, apart from the language of the paraphrase itself, the issue of agency in creation, which had prompted Christian writers since the early centuries to interpret Genesis 1, 1 with reference to John's *Verbum*, was left unexplained. Comestor not only did not address in his commentary proper the respective roles of the Father and the Son but he also altered in other important respects scriptural language bearing on the Son and

[191] E, 239-247.
[192] B, 43-46.
[193] C, 69-76.

the Father. Both Comestor and St. John began: "In the beginning was the Word." But in place of John's language – "and the Word was with God and the Word was God. The Word was in the beginning with God..." – Comestor substituted: "*AND THE WORD WAS* THE BEGINNING."[194] Although St. John had identified the Word with God, neither in his Gospel nor in Genesis was 'beginning' equated with God or the Word.

Comestor's opening paraphrase, which made the Word "THE BEGINNING IN WHOM AND THROUGH WHOM THE FATHER *CREATED* THE WORLD," also bore on the Son's relationship to the Father in creation.[195] John, of course, had said of the Word: "all things were made through him and without him nothing that was made was made." Comestor's language, therefore, according to which creation occurred 'in' and 'through' the Second Person of the Trinity, supported as it was not only by John but by similar language in Colossians 1.15-17 and Hebrews 1.2, was not controversial. Neither was it self-explanatory. In his failure to specify how the Father created in and through the Son, Comestor was not unique. Rare was the Christian commentator on Genesis 1, 1 who, as had Ambrose, attempted to explain how this occurred.[196] Nonetheless, Comestor's use of this language, combined with his identification of Christ the Beginning with Christ the Word, challenged without explanation traditional interpretations, most notably Augustine's often cited account of creation according to which Christ as Beginning started creation and Christ the Father's Word completed it.

In short, Comestor's failure to explain his substitution of *Pater* for *Deus* together with the terseness of his seemingly related gloss on *eloim* left much to be explained on the difficult issue of agency in creation. Comestor clearly addressed this issue by means of his paraphrase, which changed both source

[194] A, 42.

[195] A, 42-43.

[196] See Ambrose, *Exam.*, 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, p. 28, 10-13), quoted above in n. 143. See also Ambrose's discussion of key passages in St. Paul (Col. 1.16; Rom. 11.36) according to which God the Father created everything through and in God the Son. Ibid., 1, 5, 19 (*CSEL* 32.1, p. 16, 1-17).

texts in essential ways. But unlike the scriptural text that it replaced, Comestor's paraphrase was at the same time both an interpretation and a new source text, one which he left unexplained.

Some indication of the tensions created by the paraphrase's dual role can be seen in the few textual variants, corrections, and notes that copyists added to individual words of the opening paraphrase in manuscripts of the *History*. The text of the paraphrase is remarkably uniform in the manuscripts, yet the few textual irregularities center on the issue of agency in creation. In one manuscript, *principio* is glossed "that is, in the Father," *Verbum* is glossed "that is, the Son," and *principium* is glossed "personally."[197] *Principium*, which is both the fulcrum of the paraphrase and the chief source of ambiguity, is the chief word around which the textual variants and corrections occurred. In two other manuscripts, wording surrounding *principium* was altered to accord with the language of John's Gospel. In the first, *apud* was added in the margin to follow *erat* and to precede *principium*: "*In principio erat Verbum et Verbum erat* apud principium..."[198] In the second, *in* was first added and then deleted before *principium*: "*In principio erat Verbum et Verbum erat* in principium..."[199] In both instances, the authors of the variants resisted predicating *principium* of *Verbum*, presumably because of the dissonance between Comestor's paraphrase and the well-known text of Scripture. In the latter instance the scribe, after initially inserting *in* so as to accord with the scriptural text, deleted it because it would be obviously ungrammatical. In two other manuscripts, *principii principium* is substituted for *principium*.[200]

[197] See Dijon, Bibliothèque Municipale, Ms. 567, fol. 5ra; I have examined this manuscript in person. For a description, see the Introduction to the Textual Appendices in Clark, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 15-16.

[198] Graz, Universitätsbibliothek 141, fol. 1rb. For a description, see the Introduction to the Textual Appendices in Clark, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 18-19.

[199] Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, cod. lat. 1205, fol. 1va. For a description, see the Introduction to the Textual Appendices in Clark, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 20-21.

The gaps in Comestor's treatment of agency in creation are apparent in the commentaries of Stephen Langton and Hugh of St. Cher on the *History*. In contrast to their straightforward approval of much of Comestor's account of the tradition of commentary on Genesis 1, 1, their comments on Comestor's treatment of agency in creation represent attempts to fill in those gaps.

2. *Langton's Responses*

In his first commentary on the *History*, after his statement, quoted above, that Comestor devoted the entire first chapter of the *History* to commenting on Genesis 1, 1, Langton provided a concise summary of that chapter without reference to specific lemmata. In all respects but one, Langton's summary was a mere restatement of Comestor's commentary. But in that part of the summary relevant to Comestor's treatment of *in principio*, Langton commented: "Since the book of Genesis has been commented upon in manifold ways, the Master shows diverse understandings of this noun 'beginning', namely for the beginning of time and for the Son and for the Father and for the Holy Spirit."[201]

Langton's summary of Comestor's treatment of "in the beginning" is remarkable chiefly for its inaccuracy. Comestor had offered three interpretations: in the Son; in the beginning of time; and in the beginning of all created things. He said nothing about the Father or the Holy Spirit. To judge from this summary, Langton could have been talking about a different commentary altogether. Nevertheless, Langton's summary, however inaccurate it was as a resume of Comestor's glosses on "in the beginning," did pull together disparate elements in Comestor's treatment of agency in creation:

[200] The first is Vienna, ÖNB, lat. 363, originating from Mondsee, Austria and dated to 1180-1183, described fully below at section A, pp. 83-84. Sylwan's edition, which features this manuscript, does not record this important variant. (*CC CM* 191, p. 6, 3) The second is Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek 26 (neu 490), fol. 11va. For a description of the latter manuscript, see the Introduction to the Textual Appendices in CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 20.

[201] B, 46-49.

his substitution of Father for God; his predication for *Verbum* of *principium*; and his seemingly unconnected comment on the Hebrew *eloim*, which Comestor had referred to the Trinity.[202] Apart from his inaccurate summary of Comestor's treatment of *in principio*, Langton did not himself address the issue of agency in creation in his first commentary.

Langton's more extensive treatment in his second commentary of agency in creation revealed his dissatisfaction with the presentation of that issue in the *History*. Directly following his explicit approval of Comestor's fusing of the beginning of Genesis with the beginning of John's Gospel, Langton restated Comestor's paraphrase: "The Master joins together these two beginnings of the Testaments when he says: IN THE BEGINNING WAS THE WORD AND THE WORD WAS IN THE BEGINNING, IN WHICH WORD AND THROUGH WHICH HE CREATED THE WORLD."[203] Langton's version of Comestor's paraphrase differs in several important respects from that found in my working edition of the *History*. In the twenty-six manuscripts that I have consulted, Comestor's paraphrase is uniform up to *principium*: "*IN THE BEGINNING WAS THE WORD AND THE WORD WAS* THE BEGINNING..."[204] Langton's version of Comestor's paraphrase, therefore, supported unanimously in the extant manuscripts of his commentary, replaces Comestor's language ("the Word was the beginning") with his own ("the Word was in the beginning"), which accords with the language of John's Gospel.

The fact that Langton was an early witness to the *History* makes the discrepancy all the more significant. How one interprets the discrepancy obviously depends upon whether

[202] Comestor may have directed this latter comment to *Pater* or *Deus*, both or neither, but certainly not to 'beginning'. See A, 60-61.

[203] C, 74-76.

[204] As noted above (p. 369, n. 200) two manuscripts, Vienna ms., ÖNB, lat. 363 and Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek 26 (neu 490), have "the beginning of the beginning" instead of "the beginning." For descriptions of all twenty-six manuscripts, see the Introduction to the Textual Appendices in CLARK, "A Study of Peter Comestor's Method," p. 9-22. I provide descriptions of the five that I use for the Textual Appendix attached to this article, below at section A, pp. 80-87.

Langton's version faithfully reflected Comestor or was attributable in some fashion to Langton himself. It is, of course, possible that Langton chose one of several readings supported in the manuscripts with which he was working.[205] This seems unlikely for several reasons. Langton, who was otherwise careful in reporting textual variants and difficulties, said nothing here. Moreover, the consensus of the reading in the Langton manuscripts directly contradicts the consensus of the twenty-six manuscripts of the *History* that I have examined in predicating *principium* or the minority reading, *principii principium*, of *Verbum*. Their unanimity suggests that a majority of extant manuscripts support a reading at variance with Langton's.[206] Neither argument is decisive, although the evidence of the early manuscripts is weightier than the argument from silence.

The combined weight of these considerations, however, together with a third that bears directly on the issue, make it almost certain that Langton himself intentionally altered Comestor's text. The latter portion of Comestor's paraphrase, witnessed to unanimously by all the manuscripts that I have consulted, reads: "...IN QVO ET PER QVOD PATER *CREAVIT* MVNDVM."[207] By contrast, according to Langton, Comestor's

[205] All other things, such as early origin, being equal, even if there were a number of manuscripts supporting Langton's version, I should prefer the reading as it now stands both because it is the more difficult reading and because it is consistent with Comestor's approach. Comestor's predication of *principium* for *Verbum* had no support in the first few lines either of John's Gospel or of Genesis. By contrast, Langton's version accorded perfectly with the language of the first line of John's Gospel. It was less problematic. Scribes making changes, either consciously or subconsciously, would have tended to go in the direction of Langton's version and not the other way around. Comestor, as has been shown, did not hesitate to alter the text of Scripture, and his substitution of *principium* for *in principio* was clearly justified by traditional interpretations. But the resultant paraphrase, which was clearly at variance with a well-known text, could easily have seemed a mistake in need of amendment. It is this seeming discrepancy between the language of John's Gospel and Comestor's paraphrase that explains the variant readings centered on *principium* in Comestor's paraphrase found in the manuscript sources for my edition.

[206] Sylwan's edition records no variants at all. (*CC CM* 191, p. 6, 3)

[207] A, 42-43.

paraphrase continues thus: "... IN QVO VERBO ET PER QVOD *CREAVIT* MVNDVM."[208] One Langton manuscript, Avranches 36, adds *verbum* after *quod*. But here too there is no textual support for these changes in the manuscripts of the *History*. Moreover, it is clear that these changes – the making explicit that the words *in quo et per quod* refer to *Verbum*, together with the deletion from the paraphrase of *Pater*, which Comestor had substituted for *Deus* – are related in substance to the change just considered, namely Langton's replacement of *principium* with *in principio*. It cannot be simply coincidence that these particular changes accord precisely with the very issues and terminology that Comestor left unexplained, namely his predication of *principium* for *Verbum*, his substitution of *Pater* for *Deus*, the relationship between the two, and finally the bridge phrase *in quo et per quod*. Furthermore, the varying character of the changes – one consists of an alteration, one consists of an addition, and the third consists of an omission – suggests careful and thoughtful editing. It seems that in his second commentary, Langton intentionally altered Comestor's paraphrase so as to remove confusion surrounding the issue of agency in creation.

This impression is confirmed by Langton's commentary following his own tailored version of the paraphrase. To understand clearly what Langton did, it will be helpful to juxtapose his comment with two parts of Comestor's commentary: the paraphrase itself and Comestor's subsequent explication of *in principio*:

Comestor:

> *IN THE BEGINNING WAS THE WORD AND THE WORD WAS* THE BEGINNING, IN WHOM AND THROUGH WHOM THE FATHER *CREATED* THE WORLD....For it was created 'in the beginning' thus: *in the beginning God made heaven and earth*, 'in the beginning' that is, in the Son, and 'in the beginning' must be repeated, namely of time.[209]

SL^2:

> ...'in the beginning' therefore, that is, in the Son, 'God crea-

[208] C, 76.
[209] A, 42-43 and A, 70-72.

> ted the world', and this resume, 'in the beginning' of time. For God is said to create in the Son or through the Son, since the Son is of the same essence with the Father and their operation is indivisible. Therefore this noun 'beginning', placed once in the beginning of Genesis, is taken equivocally, namely for the Son of God and for the beginning of time.[210]

In his subsequent explication of *in principio*, Comestor did not repeat his paraphrase but instead cited verbatim Genesis 1, 1. It was this latter part of Comestor's commentary, the second excerpt just cited, that Langton was recalling when he repeated, in the excerpt just quoted, the first two parts of Comestor's exposition of "in the beginning": it could mean "in the Son" or "in the beginning of time."[211] Unlike Comestor, Langton incorporated part of Comestor's paraphrase, namely *mundum* in place of *caelum et terram*, into his commentary. He did not, however, incorporate Comestor's substitution of *Pater* for *Deus*.

Langton's selective use of Comestor's paraphrase in his explication of Comestor's commentary provides still more evidence of an intentional, precise refinement of Comestor. It looks as if, having revised Comestor's paraphrase, Langton adjusted Comestor's commentary accordingly. By tying together the revised paraphrase and by refining Comestor's explication of Genesis 1, 1, Langton joined together what was separate and therefore ambiguous in Comestor's account. Indeed, in specifying how God the Father was said to create in and through God the Son and by making explicit the equivocal meaning of the phrase "in the beginning" of Genesis 1, 1, Langton provided what Comestor had not, namely a concise explanation of the issue of agency in creation. In short, Langton clearly meant to fix the first chapter of the *History*.

[210] C, 76-82.

[211] It is interesting that, in contrast to his first commentary in which he listed four alternative understandings of 'beginning' – "namely for the beginning of time and for the Son and for the Father and for the Holy Spirit" – Langton here named only the first two, thereby bringing his commentary more in line with Comestor's account.

In revising Comestor's first chapter, Langton did not reject Comestor's method of proceeding. He approved Comestor's use of paraphrase to encapsulate the tradition but also modified it. What Comestor had attempted to convey by unexplained paraphrase, namely the traditional interpretation of Genesis 1, 1 in the light of John 1, 1-3 that God the Father created the world in and through the Son, who as the Word shared the essence of the Father and whose action was therefore indistinguishable from that of the Father, Langton unpacked and explained by means of commentary. The end result was impressive. Langton clarified with surgical precision those aspects of Comestor's paraphrase and commentary that were unclear. Langton's students, with Comestor in front of them and with the aid of Langton's commentary, now had a clear and concise summary presentation of very difficult interpretive issues with respect to Genesis 1, 1 and its relationship to John 1, 1-3. Nevertheless, it is obvious that Comestor's remade scriptural text posed for his commentators challenges that commentaries on Scripture would not. Langton may have improved Comestor's account of Genesis 1, 1 but, in doing so, he also changed the constitutive elements – namely the adapted scriptural text that Comestor had fitted to a carefully-selected series of glosses – that made the *History* distinctive.

3. *Pseudo-Langton's Gloss*

The story of Langton's response to Comestor's paraphrase of the beginnings of Genesis and John's Gospel would not be complete without considering Durham Cathedral manuscript, A.III.26, the workmanlike synthesis of Pseudo-Langton. In his gloss of Comestor's opening paraphrase, he simply copied from Langton's first commentary:

SL[1]:

> Quod quia super librum multipliciter exponitur, ostendit Magister diuersas acceptiones huius nominis 'principii', scilicet pro inchoatione temporis et pro Filio et pro Patre et Spiritu Sancto...[212]

[212] B, 46-49.

Pseudo-Langton:

> Quod quia super librum multipliciter exponitur, ostendit quoque diuersas acceptiones huius nominis 'principii', scilicet uel initio temporis, pro Filio et Patre et Spiritu Sancto.[213]

Although Langton's text varied radically from the substance of Comestor's commentary, Pseudo-Langton did not change it.

Pseudo-Langton's use of Langton's second commentary on Comestor's opening paraphrase is a different story. He did adopt Langton's introductory remarks, changing only a few words about Comestor's juxtaposition of John's Gospel and Genesis.[214] But he altered Langton's restatement of Comestor's paraphrase. Indeed, as the following juxtaposition of texts shows, Pseudo-Langton to some extent restored Comestor's opening paraphrase:

Comestor:

> *IN PRINCIPIO ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT* PRINCIPIVM, IN QVO ET PER QVOD PATER *CREAVIT* MVNDVM.[215]

SL[2]:

> ...*IN PRINCIPIO ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT* IN PRINCIPIO, IN QVO VERBO ET PER QVOD *CREAVIT* MVNDVM...[216]

Pseudo-Langton:

> "...*IN PRINCIPIO,*" id est in Patre, "*ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT* PRINCIPIVM," essentialiter, "IN QVO VERBO" patet "QVOD PATER *CREAVIT* MVNDVM..."[217]

Pseudo-Langton here made several thoughtful changes to Langton's account. First, he glossed the opening words *in principio* ("that is, in the Father") to make explicit that they referred to God the Father. In a related change, he also restored the word *pater*, which Langton had omitted from his restate-

[213] D, 94-97.
[214] Cf. C, 69-75 with D, 101-107.
[215] A, 42-43.
[216] C, 75-76.
[217] D, 107-109. It is evident that *patet* is a misreading or miscopying of *et per*, which would agree with the language of Langton's second commentary.

ment, to its original place near the end of Comestor's original paraphrase. Moreover, rejecting Langton's emendation ("the Word was in the beginning"), Pseudo-Langton restored Comestor's original language, which predicated the Word of the Beginning ("et Verbum erat principium"). He did, however, add an explanatory gloss – "essentialiter" – to make plain how Comestor's identification of the Word and the Beginning should be understood. The Word was the Beginning in his essence, and in this way Pseudo-Langton solved the problem posed by Comestor's language of blurring the distinction between separate Persons of the Trinity, which had obviously bothered Langton.

These changes were obviously intentional, especially in light of the slavish adherence shown elsewhere by Pseudo-Langton not only to the substance of Langton's glosses but also to his wording. Evidently, Pseudo-Langton was not so dissatisfied with Comestor's paraphrased treatment of agency in creation as was Langton. Of the changes Langton had made to the paraphrase itself, Pseudo-Langton retained only the explicit reference to *Verbum* following *in quo* ("in quo Verbo").

Pseudo-Langton also changed Langton's subsequent gloss of *in principio* to accord more closely with the text of the *History*. Comestor had provided three alternative understandings of "in the beginning": in the Son, of time, and of all creatures.[218] As already noted, Langton in his second commentary mentioned only the first two.[219] As was his custom, Pseudo-Langton copied almost verbatim the relevant passage from Langton's second commentary.[220] Nevertheless, he restored Comestor's third alternative: "...id est pro Filio Dei et temporis initio vel inter primas creaturas."[221] As with the paraphrase, the changes made to Langton's account by Pseudo-Langton were obviously intended to match Comestor's language.[222]

[218] A, 71-75.

[219] See, above, p. 373, n. 210.

[220] Cf. C, 76-78 with D, 110-111.

[221] D, 114-115.

[222] The three options presented by Comestor and Pseudo-Langton had originated with Augustine and were enshrined by the twelfth century in the biblical *Glossa Ordinaria*. See Aug., *De Genesi ad litteram libri duodecim* 1, 1

These changes made by Pseudo-Langton stand out as instances of independent thought. They also constitute additional evidence that Comestor's treatment of the issue of agency in creation was problematic for his commentators. Although he revised Langton's account to accord better with Comestor's original treatment, he too took pains, as had Langton, to make clear how Comestor's language should be interpreted. Both he and Langton revised Comestor's opening paraphrase and interpreted Comestor's subsequent commentary accordingly. It is, therefore, not surprising that Hugh of St. Cher and the Dominicans would add something to Comestor's treatment of a difficult and controversial subject.

4. *Hugh of St. Cher's Revisions*

Like Langton, Hugh's comments on agency in creation in his commentary on the *History* reveal his dissatisfaction with Comestor's treatment. Unlike Langton, Hugh did not alter Comestor's paraphrase. Instead, he corrected and supplemented Comestor by means of commentary. Hugh began his commentary on Comestor's first chapter of the *History* by glossing the first words of Comestor's opening paraphrase: "*IN THE BEGINNING etc.* namely of time or of the world or *IN THE BEGINNING* that is in the Father."[223] Hugh's gloss differed from Comestor's (in the Son, in the beginning of time, in the beginning of all created things) and Langton's first (in the beginning of time, of the Son, of the Father, and of the Holy Spirit). Although Hugh's gloss, "in the beginning of the world," may have been meant as synonymous with Comestor's "in the beginning of all created things," his substitution of "in the Father" for Comestor's "Son as Beginning" was an unmistakable change.[224] In spite of his approval of Co-

(*CSEL* 28.1, p. 4, 3-7), and the *Glossa interlinearis*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (vol. 1, p. 9, col. a).

[223] E, 150-151.

[224] Hugh's gloss, "*IN THE BEGINNING* that is, in the Father," also unmistakably recalls the identical gloss, quoted above at p. 375, n. 217, which Pseudo-Langton put first. The presence of this substantive alteration of

mestor's joining of Genesis 1, 1 with John 1, 1-3, Hugh's summation of Comestor's paraphrase was fundamentally at odds with the latter's interpretation of the Son as both Word and Beginning.

Like Langton, Hugh focused on those aspects of the issue of agency in creation left ambiguous by Comestor. Hugh's commentary on Comestor's reprisal of Genesis 1, 1 later in the first chapter of the *History* shows this clearly:

> *IN THE BEGINNING* that is, in the Son, who is the beginning from the beginning. The Father, however, <is> the beginning without beginning, and according to this, God stands for Father, or *IN THE BEGINNING* that is, his own essence, which is the beginning of every creature, and according to this, God stands for the essence, or for the three persons taken together, or *IN THE BEGINNING* that is, in the beginning of time, that is, in the instant which is the beginning of time, or *IN THE BEGINNING* that is, before other <things> *GOD CREATED HEAVEN AND EARTH*. Master Basil posits the following three-fold argument: a beginning is a certain thing undivided and indistinct; just as the beginning of a way is not the way, and the beginning of a house is not the house, so also the beginning of time is not time. For to seek after the beginning of the beginning is ridiculous and absurd.[225]

Hugh here first addressed the respective roles of the Father and the Son in creation, repeating the traditional interpretation that "in the beginning" meant "in the Son" but defining the Son more precisely as "the beginning from the beginning." He also defined the Son's role explicitly in relationship to the role of the Father, who was also the beginning, albeit "the beginning without beginning." Taken in this latter sense, "God" in the first line of Genesis referred to the Father. Where Comestor had identified the Word with the Beginning and had substituted *Pater* for *Deus*, both without commentary, Hugh supplied a cogent explanation of how

Comestor's account in both commentaries is a strong indication that either Hugh had access to Pseudo-Langton's commentary or vice versa.

[225] E, 248-259.

Genesis 1, 1 referred both to God the Father and God the Son.

Hugh also explained the second traditional understanding of *in principio*, namely in the beginning of creation. Thus, "in the beginning" referred as well to God's essence, which was itself the beginning of every creature. Moreover, not only did God stand for the Father as the beginning without beginning, but in terms of God's essence *Deus* in Genesis 1, 1 stood both for his essence and for the Trinity considered as a community. Where Comestor had left a cryptic gloss on the Hebrew *eloim* in place of commentary on *Pater* or *Deus*, Hugh tied together "in the beginning," "God," and the Trinity.

For his explanation of the third traditional understanding of *in principio* (in the beginning of time), Hugh returned to the earlier tradition of Christian biblical commentary in the Latin West. Both Comestor and Hugh held that "in the beginning" could properly be taken to refer to the beginning of time. Hugh defined this more precisely as "the instant which is the beginning of time" and cited part of Basil's comprehensive explication of *en arché*, translated as *in principio* and made available to the Latin West in the translation of Eustathius.[226] Ambrose had included much of Basil's discussion in his own hexameral commentary, and the idea that Christ was the beginning of the beginning was often repeated by Christian commentators on Genesis 1, 1.[227]

C. Conclusion

It is not, of course, unusual for commentators to disagree with the author whose work they are glossing or to interpret him in the best possible light. Nonetheless, what is so distinctive in the example just considered is that Comestor's com-

[226] See Basil., *Homiliae IX in Hexaemeron* 1, 6 (ed. E. Amand de Mendieta and S. Y. Rudberg, p. 11).

[227] One of the two manuscripts, upon which both I and Sylwan have principally relied for our editions of the *Historia Genesis*, Vienna, ÖNB, lat. 363, has a reading ("the beginning of the beginning") that accords with this tradition, although Sylwan omits it in her critical apparatus. See my discussion, above, at p. 369, n. 200.

mentators altered the very text upon which Comestor himself was commenting. Seeking to clarify Comestor's account, they began to take apart what Comestor had so carefully constructed. The genius of Comestor's method was that it succeeded in producing a unified whole using a format, namely text and commentary, that was almost by definition disjunctive. Editing and remaking both Genesis and the tradition of commentary on it, Comestor brought out in bold relief the best narrative aspects of the Bible; at the same time, he provided a concise summary of the tradition of literal commentary on it.[228] I have likened his doing so to putting old wine into new skins.

In the example just considered, his commentators essentially broke those skins by glossing and re-writing his text. If this should prove to be typical of commentators' glossing of the *History* – as I believe it is – then we may have one reason why Comestor's *History*, unlike Peter Lombard's *Sentences*, did not continue to serve as the basis for commentaries into the second half of the thirteenth century and beyond. It may be that the *History*, a tightly constructed work of a novel nature, did not in fact lend itself well to glossing. In any event, the example just considered suggests that a penetrating understanding of the structure of the *History* itself is a precondition for exploring the nature and substance of these four commentaries on that work. There is no question that the five works here considered form a scholarly continuum.

III. Description of the Manuscripts

A. Peter Comestor and the *Historia Genesis*: Five early manuscripts

The number of extant manuscripts of the *History* made a comprehensive critical edition out of the question.[229] Since

[228] This constitutes the central argument of my dissertation. See Clark, "A Study of Peter Comestor's Method."

[229] Stegmüller lists three hundred and thirty-four. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, vols. 4 and 9:6543-6565. It is also likely that he understated the number of extant manuscripts, since the *History* might easily be mistaken

Comestor finished the *History* sometime between 1168 and 1173, I decided to seek out early manuscripts, hoping to find copies predating 1200. I knew of one, cited by several scholars working with the *History* for its early date and high quality: Paris, BNF, lat. 16943, which was copied in 1183 at the Monastery of Saint-Pierre de Corbie in Amiens, France (hereinafter 'C' for Corbie).[230]

I based my search for others upon the dated and datable manuscript catalogs.[231] I was able to locate four additional, early (before 1215) manuscripts of the *History*: Vienna ÖNB, lat. 363 (Mondsee, 1180-1183; hereinafter 'M' for Mondsee); British Library, Royal 7 F.III (Elstow, England, 1191 or 1192; hereinafter 'E' for Elstow); British Library, Royal 4 D.VII (St. Albans, England, before 1215; hereinafter 'S'); and Durham Cathedral B.I.34 (hereinafter 'F'), which Mynors dates to the latter half of the twelfth century. Of these five manuscripts, C and M are the most important for my working

for biblical postills. Indeed, I have myself examined copies of the *History* not listed by Stegmüller in two libraries, namely the Bibliothèque Municipale in Dijon and the British Library. For more extensive documentation of the manuscript tradition of the *History*, see Sylwan's introduction (*CC CM* 191, p. xxxi-xxxix). Her edition, while critical, is by her own admission not comprehensive owing to the huge number of manuscripts: "Établir par le menu les rapports de parenté entre la totalité de ces manuscrits serait une tâche immense, voire impossible." Ibid., p. xxxvi.

[230] Amaury d'Esneval, speaking of the *History*, writes that: "[à] défaut d'une édition moderne, on pourra consulter le manuscrit latin 16943 de la Bibliothèque nationale, de belle qualité et daté de 1183." A. d'Esneval, "Les quatre sens de l'écriture à l'époque de Pierre le Mangeur et de Hugues de Saint-Cher", in C. E. Viola, ed., *Mediaevalia christiana. XIe-XIIIe siècles. Hommage à Raymonde Foreville*, Paris, 1989, p. 355-369, at 368, n. 10. According to Morey: "The oldest manuscript (c. 1183) is Paris, Bibliothèque Nationale, MS latin 16943." "Peter Comestor," p. 8, n. 6. In fact, this is not the oldest extant manuscript of the *History*, although it does conserve the text closest to Comestor's original. (Sylwan, *CC CM* 191, p. lxxxiv).

[231] I consulted catalogs for the following countries: Austria, Belgium, France, Germany, Great Britain, Italy, the Netherlands, Sweden and Switzerland. These catalogs have been until recently the surest and most reliable source for datable medieval manuscripts; the groundbreaking techniques and researches of Patricia Stirnemann are revolutionizing our ability to date and locate manuscripts.

edition of Comestor's account of Genesis in the *History*.[232] But as Langton's witness in his first commentary to texts not found in the earliest extant manuscripts of the *History* shows, early dates do not guarantee comprehensive witness to the oldest versions of the *History*. Indeed, the presence of homoeoteleuta in all five manuscripts that I describe below proves that they are copies of earlier manuscripts which, at least in some places, have a more complete text.

For my edition, as a rule I present C's text, departing from it only with good reason. For ease of reference, I set forth information for these and other manuscripts upon which I rely in four parts: text, physical description, provenance, and catalog references.[233]

C – Paris, BNF, lat. 16943, Corbie, 1183.

TEXT – The *History* proper extends from fol.2ra-172rb. The continuation of the *History* through the *Acts of the Apostles*, attributed to Peter of Poitiers, extends from fol.172rb-190rb. Between the *History* proper and the continuation through Acts (172rb) there is the following note: "Expliciunt evangelia. Incipiunt actus apostolorum. Huc usque historiatus est Magister Petrus, abhinc discipulus eius." Both the epistolary prologue (Incipit: *Reverendo patri*) and the preface (Incipit: *Imperatoriae maiestatis*) begin at fol.2ra. Comestor's account of Genesis extends from fol.2rb-28ra. The text of the entire *History* is copied in one hand. There are few marginal notes, and many of these are in the same hand as the text.

[232] Besides C, M is the most important. Sylwan uses it as a witness to the first, 'scholastic' edition, approved by Comestor. (SYLWAN, *CC CM* 191, p. lxxxiv). As I noted above (p. 309, n. 17) I use my own text rather than Sylwan's owing to numerous and important discrepancies between our records of these two fundamental manuscripts. I will provide a comprehensive critical apparatus for these two manuscripts in an appendix to my own text and translation of Comestor's *Historia Genesis*. (Philipp ROSEMANN ed., *Dallas Medieval Texts and Translations*, forthcoming, 2006). I do not here list other manuscripts that I examined and consulted, since they do not constitute the actual foundation of the opening chapters of the *Historia Genesis* presented in Textual Appendix A.

[233] Provenance can mean either a manuscript's place of origin or its known place of residence, in this case during the Middle Ages. Unless otherwise noted, I mean the latter both in the headings and in my discussion of provenance in the manuscript tables below.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 190 folios sized 455 by 320 mm in 2 columns of 45 lines sized 355 by 223 mm.
PROVENANCE – At the close of the *History*, there is the following passage written in the hand of the copyist: "Anno Incarnati Verbi MCLXXXIII (scriptus est liber iste *marg.*) a Iohanne Monoculo, quo rex Francorum Ph<ilippus>, filius Hludovici regis, passus est horribilem guerram a comite Flandrensi Ph<ilippo> et comite Theobaldo et cometissa Campaniensi et duce Burgundiensi et Stephano comite Blesensi. Liber Sancti Petri Corbeiensis. Qui furatus fuerit anathema sit." There are two other manuscripts in the Bibliothèque Nationale copied by this same scribe, John One-Eye: lat. 11576 and 11700. Philipp Augustus reigned as King of France from 1179 to 1223. He was the son of Louis VII, King of France from 1137 until 1180. They shared the throne from November of 1179, when Philipp Augustus was fourteen years of age, until the death of Louis in 1180. There is one more pertinent piece of evidence bearing on the date, a heading at the top of folio 2ra that introduces this copy of the *History* as follows: "Incipit prologus epistolaris ad Guillelmum tunc Senonensem postea vero Remensem archiepiscopum." William, who was appointed Archbishop of Sens in 1167, officially took up his duties in 1168 and remained there until 1176, when he was transferred in the same capacity to Rheims. Comestor's prologue, written either in 1167 or 1168, dedicates the work to William, Archbishop of Sens. This manuscript's heading is therefore consistent with a dating to sometime after 1176, in this case to 1183. At the top of folio 2 there is written in a different hand: "Petrus Manducator in historias veteris et novi testamenti."
CATALOGUE REFERENCES – Charles Samaran and Robert Marichal, (ed.), *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, *Manuscrits datés*. 7 vols., vol. 3, *Bibliothèque Nationale, Fonds Latin (nos. 8001 à 18613)*, ed. Marie-Thérèse d'Alverny (Paris, 1974), p. 569. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 4 (1954): 6543-6565, p. 289.

M – Vienna, ÖNB, lat. 363, Mondsee, 1180-1183.

TEXT – The *History* proper extends from fol.7ra-203rb; the continuation through the Acts of the Apostles extends from fol.203rb-222rb. Both the epistolary prologue (Incipit: *Reverendo patri*) and the preface (Incipit: *Imperatoriae maiestatis*) are present and begin at fol.7ra. Comestor's account of Genesis extends from fol.7rb-

39ra. There are few marginal notes in this manuscript. The entire *History* has been copied in one hand.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 222 folios sized 340 by 255 mm in 2 columns of 38-40 lines sized 265 by 180 mm.

PROVENANCE – There is the following notice, at fol.222rb, establishing provenance and date: "Explicit liber Scholastice Historie, descriptus sub obtentu domini Heinrici abbatis." At the bottom of the folio is written: "Memento (spi *eras.*) scriptorum Heinrici Heinrici." Heinrich was Abbot of Mondsee from 1180-1183.

CATALOGUE REFERENCES – Franz Unterkircher, *Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich*, 4 vols. (Vienna, 1969-1976), vol. 1 (Vienna, 1969): *Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek bis zum Jahre 1400*, vol. 1 (text), p. 21; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 4 (1954): 6543-6565, p. 290.

E – British Library, Royal 7 F.III, Elstow, 1191 or 1192.

TEXT – The text of the *History*, minus the epistolary prologue, extends from fol.1ra-165ra. (Peter Comestor's *History* ends at fol.144vb with the conclusion of the *Historiae Evangelicae*; the continuation of the *History* through the Acts of the Apostles, attributed to Peter of Poitiers, begins at 144vb.) The preface (Incipit: *Imperatoriae maiestatis*) begins at 1ra. The Genesis account proper starts at 1rb, and ends at 16ra. A large portion, however, of Comestor's account of Genesis is missing. The text skips from the middle of Chapter 4 of the *History*, *De opere secundae diei*, to the final part of Chapter 34, *De inundatione et cataclismo*. Dr. Michelle P. Brown, curator of manuscripts at the British Library, explains the missing text as follows: "Ff 1-2 are conjoint and form the outer bifolium of a quire from which the center is missing. As most of the volume consists of regular gatherings of 8, it is probable that six intervening leaves have been lost: f.2v carries the quire numeration and is definitely the final leaf of the first quire."[234] After the first chapter of 2. Macc. (folio 117) are inserted 91 verses on allegorical meanings in the Old and New Testament, beginning: "Per sacre fidei commercia suscipit illum." The text of the *History* is copied in one hand, and there are marginal notes throughout, many in a different hand or hands.

[234] I am indebted to Dr. Brown for her swift reply to my inquiry about the missing text.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 197 folios sized 350 by 250 mm in two columns of 45 lines sized 230-40 by 65-70 mm; illuminated and colored initials, rubrics. Dr. Brown has been kind enough to supply me with the following information about the collation of the entire manuscript: "1^8 (lacks 2-7, missing), $2\text{-}25^8$, 26^2 (lacks 1, blank - f. 195, a singleton, with no textual lacunae to either side), 27^2."

PROVENANCE – The colophon, beginning at folio 196, reads as follows: "Hunc librum scripsit Robertus filius Radulfi discipulus et scriptor ultimus Magistri Roberti Bonni de Bedeford quorum animae consocientur in caelis etc... Scriptus est liber iste anno tertio coronationis Regis Ricardi, quem scribere fecit C. de Chanuill. bonae memoriae abbatissa beatae Mariae de Helenestow. in eruditionem et profectum conventus sui et ceterorum inspicientium..." The reference to the third year of the kingship of Richard dates the manuscript to 1191 or 1192. The book belonged to the Benedictine Nunnery of Elstow in County Bedford. It subsequently belonged to Magister Will. Carlyll, probably Wm. Carlell, MA Cambridge, vicar of Swavesey, who died in 1498, since at folio 197 there is the following notice: "Iste liber constat M. Willelmo Carlyll." At folio 1 are the names "Thomas Cantuariensis" (Thomas Cranmer) and "Lumley" (Lord John Lumley), indicating their later ownership of the book.

CATALOGUE REFERENCES – Sir George F. Warner and Julius P. Gilson, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections* (London, 1921), vol. 1: Royal mss. 1.A.I - 11.E.XI., 200; Andrew G. Watson, *Catalogue of dated and datable Manuscripts ca. 700-1600 in the Department of Manuscripts of the British Library* (London, 1979), vol. 1, p. 152-53.

F – Durham Cathedral, B.I.34, Durham Cathedral, s. XII^2.

TEXT – The text of the *History*, minus the epistolary prologue, extends from fol.3ra-306rb. (Peter Comestor's *History* ends at folio 266rb with the conclusion of the *Historiae Evangelicae*; the continuation of the *History* through the Acts of the Apostles, attributed to Peter of Poitiers, begins there and extends to fol.306rb.) The preface (Incipit: *Imperatoriae maiestatis*) begins at 3ra. The Genesis account extends from fol.3ra-40vb. The text of the *History* itself is written in one hand, and there are marginal notes scattered throughout.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 306 folios, 376 by 260 in., in 2 columns of 39-40 lines; quires of 8 leaves, numbered in roman figures and some with catchwords as well; several large hands of the end of the twelfth century; capitals with elaborate curled scrolls in red, blue and sometimes yellow, green or brown; at folio 3 is an I running the full height of the page with the creator seated at the top and an angel below.
PROVENANCE – Ker and Watson list this manuscript as originating at the Durham Cathedral in the late twelfth or early thirteenth centuries. Mynors dates it to the second half of the twelfth century. At folio 3 there is a Durham inscription in what Mynors calls "the usual early-XVth century hand."
CATALOGUE REFERENCES – R. A. B. Mynors, *Durham Cathedral Manuscripts to the End of the Twelfth Century*, (Oxford, 1939), #133, p. 77. Neil Ripley Ker, *Medieval Libraries of Great Britain. A List of Surviving Books*, Royal Historical Commission. Guides and Handbooks, vol. 3 (London, 1941). 2nd ed. (London, 1964), p. 66. *Supplement to the Second Edition.* Edited by Andrew G. Watson, Royal Historical Society. Guides and Handbooks, vol. 15 (London, 1987), p. 22. Thomas Rud, *Codicum manuscriptorum ecclesiae Cathedralis Dunelmensis catalogus classicus* (Durham, 1825), p. 91; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 4 (1954): 6543-6565, p. 288.

S – British Library, Royal 4 D.VII, St. Albans, before 1215.

TEXT – The text of the *History* in this manuscript begins at fol.9ra with the epistolary prologue (Incipit: *Reverentissimo patri*) and extends through fol.181vb. It is preceded by an incomplete table of capitula of the *History*. Capitula from the beginning of the *Historia Genesis* through a substantial portion of Comestor's history of the book of Numbers, *Historia Numeri*, are missing. The table starts at fol. 3va with *Capitulum XLV – De Sabbato et oblationibus eius* of the *Historia Numeri*. Marginal notes in the same hand as the text are added through the end of the *Historia Evangelica* (fol.160va). The continuation through the Acts of the Apostles attributed to Peter of Poitiers extends from fol.160va-181vb. Comestor's account of Genesis extends from fol.9ra-32rb.
PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 249 folios sized 373 by 255 mm in 2 columns of 50 lines sized 230 by 62 mm; illuminated and colored initials, rubrics.
PROVENANCE – On folio 1 is the St. Albans pressmark, "B 8 gra-[dus]," and the inscription: "Titulus istius libri in dorso Scolastica hystoria W. abbatis..." William of Trumpington was abbot from

1214-1235. This manuscript is mentioned in the *Gesta abbatum* as caused to be written by prior Raymond under Abbot John, 1195-1214, deposed by William. This latter appropriated the books of Abbot John and gave them to the Abbey. Folios 2 and 232v-49 are in the hand of Matthew Paris.

CATALOGUE REFERENCES – Sir George F. Warner and Julius P. Gilson, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections* (London, 1921), vol. 1: Royal mss. 1.A.I - 11.E.XI., 90; Andrew G. Watson, *Catalogue of dated and datable Manuscripts ca. 700-1600 in the Department of Manuscripts of the British Library* (London, 1979), vol. 1, p. 151-52.

B. Langton's Two Commentaries on the *History*

For these two commentaries I include all manuscripts known to me – four for the first and three for the second – even though I have not made use of all of them in my working editions. I have examined the manuscipts A, P^1 and P^2 themselves.

A – Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 177, Abbey of St. Victor in Paris, s. XIV.

TEXT – This manuscript contains a portion of Langton's first commentary on the *History* from fol.100ra-111vb. Folio 100ra begins in the middle of Langton's commentary on the Exodus portion of the *History* (for the chapter of the *History* commented upon, see *PL* 198, col. 1176), not Leviticus as Stegmüller indicates at *Repertorium Biblicum*, 5: 7712, p. 235-36.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 258 folios plus a half-folio at 34, in two columns; 289 by 210 mm for the largest folios, but there are varying dimensions. The hand, which is consistent throughout, is from the fourteenth century. The segment of the *History* here copied follows a different biblical commentary, which has either been sewn in or written over the earlier portions of the *History*. The Exodus portion of this earlier commentary ends at the top of folio 98ra, at which point the Leviticus portion begins, which may explain the confusion on the part of Stegmüller.

PROVENANCE – From the Library at Saint Victor. Manuscript C-13 in the 1514 catalogue of the library of Claude de Grandrue (Paris, BNF, lat. 14767). The relevant portion of the Table of Contents of Arsenal 177, written in the fifteenth-century hand of Clau-

de de Grandrue, reads as follows: "Glossae quaedam super quasdam particulas quorundam textuum diversorum verborum Sacrae Scripturae."

CATALOGUE REFERENCES – H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, 9 vols. (Paris, 1885-1892), 1, p. 93-94; Gilbert Ouy and Véronika Gerz-Von Büren, ed., *Le Catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude Grandrue, 1514. Introduction, texte et index, concordances* (Paris, 1983), lxxii, 734 pp., C-13 of Claude Grandrue, 15. Gilbert Ouy, *Les manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor: catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)* (Bibliotheca Victorina 10) (Turnhout, 1999), vol. 2, p. 28. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 5 (1955): 7712-7730, p. 235-39.

H – Heidelberg, UB, Salem IX, 62, s. XIII.[235]

TEXT – The text of Langton's first commentary on the *History*, which has been copied in one hand, extends from fol.89ra-122vb (the last half of column 122vb is blank). The text is interrupted in several places, and contains several irregularities, one of which is on the very first column, fol.89ra. A sizable section of Langton's commentary on the first chapter of the *History* is missing, a few words of which are supplied with reference marks at the top of folio 89ra. At the top of the same folio is the rubric (written in a different hand): "Glossae super Scholasticam Historiam, super Genesim." Incipit: "Incipit prologus epistolaris: Reverendo patri etc. Promittit (sic, for Praemittit) M[agister] prologum epistularem..." Explicit: "...subvectus quadriga ignea. Glossa praedicta legitur hic, haec scilicet: 'hanc ultimam processionem' etc." The Leviticus portion of the commentary breaks off at the top of folio 95rb with the words, "...revertebatur ille cum hostia..." Below this after a small empty space a few lines are written in another hand, and the rest of column b is empty. Folio 95v is blank, but at the top of fol.96ra, the interrupted text resumes with "ille cum hostia quaerens aliam..." Dr. Wilfried Werner, who generously sent me the relevant portion of his recently-printed catalog of the Salem manuscripts preserved in the Heidelberg University Library – see Wilfried Werner, Die mittelalterlichen nichtliturgischen

[235] I am grateful to Riccardo QUINTO, who first called this manuscript to my attention. Although Professor Quinto classifies H with the manuscripts containing a copy of Langton's second commentary, it belongs with those containing the first. R. QUINTO, *Doctor nominatissimus*, 35.

Handschriften des Zisterzienserklosters Salem (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg V), Wiesbaden, 2000, at p. 19 – observes that the text of Langton's commentary in this manuscript was clearly copied in sections from another copy. ("Text offensichtlich lagenweise von Vorlage abgeschrieben.") The text of the portion of Langton's commentary dealing with Comestor's treatment of the First Book of Kings is also interrupted at folio 101v, which is empty. The *History* follows a copy of Peter Riga's *Aurora* (fol.1ra-88vb), and is followed by a collection of proverbs, *Proverbia auctorum antiquorum* (fol.123ra-135ra).

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 143 folios, sized 290 by 210 mm, in two columns. Langton's commentary on the *History* is copied in two columns of 46-58 lines apiece. Red capital initial at the start; lemmata underlined in black.

PROVENANCE – Werner dates the manuscript to the thirteenth century. For the first two parts, the second of which contains Langton's commentary on the *History*, he assigns a date towards the middle of the thirteenth century. He suggests either Salem or Paris as the place of origin. Inside the cover there is the following notice: "Iste liber est domus Sanctae Mariae Virginis in Salem," dated by Werner to around 1300. At fol. 2r, a seventeenth- or eighteenth-century hand wrote: "B. Mariae in Salem."

CATALOGUE REFERENCES – Wilfried Werner, Die mittelalterlichen nichtliturgischen Handschriften des Zisterzienserklosters Salem (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg V), Wiesbaden, 2000; Françoise Hudry-Buchelonne, "A travers les manuscrits de Salem (Bibliothèque universitaire de Heidelberg)," *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 14 (1966): 7-23, at p. 11-12.

P[1] – Paris, BNF, lat. 14417, St. Victor in Paris, s. XIII[in].

TEXT – Langton's first commentary on the *History* extends from fol.129ra-158rb. Incipit: "Reverendo patri etc. Praemittit Magister prologum epistularem..." Explicit: "... subvectus quadriga ignea. Expliciunt glose super Evangelium." For more specific information, including *incipits* and *explicits* for each book of the *History* together with references to folio numbers for each, consult Lacombe, "Stephen Langton," 32-34. Besides several lists, including a comprehensive list of biblical chapter *incipits*, the copy of the *History* in this manuscript is preceded by a commentary on Genesis

by Hugh of St. Cher. It is followed by a commentary of Langton on Isaiah.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 315 folios, sized 340 by 250 mm, in two columns of 35 lines apiece. Oversized red and blue initial, capital letters. The manuscript consists of two volumes that were bound prior to the fifteenth century. The copy of Langton's commentary on the *History* begins the second volume at folio 129.

PROVENANCE – On the first fly leaf of this manuscript, which was in the library of the Abbey of St. Victor in Paris, is the following notice of possession: "Iste liber est Sancti Victoris Parisiensis. Quicunque enim furatus fuerit vel celaverit vel titulum istum deleverit anathema sit." The same notice is repeated (only *Amen* is added), but in a different hand, at the bottom of folio 1r, where the Abbey's coat of arms is also placed, and again at folio 129, which begins the second volume. There follows on the initial fly leaf another short notice, written in a second hand, which provides a general summary of the manuscript's contents: "In hoc libro continentur glossae super historias et postillae..." Following is another notice in a third hand – "Iste liber de libris domni Bertoldi Herbipolensis ecclesiae Sancti Victoris Parisiensis collatus caritative clericis pauperibus in theologia studentibus est accomodandus secundum formam expressam in autentico testamenti eiusdem Bertoldi quod scilicet autenticum servat armarius" – which reveals that the manuscript was one of twenty donated by Lord Berthold, Archdeacon of Würzburg, to the library of St. Victor for the use of poor students. Five of these manuscripts, which feature principally Langton's works, are still preserved in the Bibliothèque Nationale. See Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874), vol. 2, p. 211: "Anniversarium Domni Bertoldi, archidiaconi Herbipolensis, de cuius beneficio habuimus XX volumina librorum quos omnes dedit ad usum scolarium. Cinq de ces volumes font encore partie du fonds de St. Victor: Mss. lat. 14414, 14417, 14443 (seconde partie), 14526 et 14435," cited by Lacombe, "Stephen Langton," 24, footnote 1. A Table of Contents for the manuscript, added by Claude de Grandrue, follows, part of which refers to Langton's commentary: "Item glose Cantuariensis Archiepiscopi super Historiam scholasticam, cuius Genesis 129." Thus the manuscript was part of the collection at St. Victor when Grandrue made his catalogue, sometime between 1510 and 1514. Lacombe dates this manuscript to the fourteenth

century, Delisle to the thirteenth century. I follow Ouy, who dates it to the beginning of the thirteenth century.

CATALOGUE REFERENCES – Leopold V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8823-18613*, vol. 3 : *Inventaire des manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor* (Paris, 1869), p. 13. Gilbert Ouy, *Les manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor : catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)* (Turnhout, 1999), E1, vol. 2, 37-38. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 5 : 7710-7730, p. 235-39. See also Lacombe, "Stephen Langton," p. 31-37.

T – Tarragona, Biblioteca Publica, Ms. 130, s. XIV.

TEXT – This manuscript, which has 65 folios, contains a portion of the *History* beginning at folio 37ra in the middle of Langton's commentary on the Book of Exodus (the first full chapter begins with the lemma, "De panibus propositionis," see *PL* 198, columns 1171-72) and not as Stegmüller supposes at folio 42 in the Book of Josue. Langton's commentary ends at folio 52rb and not, as Stegmüller supposes, at folio 54. Folio 52v has been erased, and another commentary has been sewn in beginning at folio 53r.

PHYSICAL DESCRIPTION – It is evident from the first folios of the microfilm that the visible leaves have been superimposed, and in all likelihood sewn in, over other, larger leaves full of text. By folio 30r, a full reference to folio 37 can be seen. Parts of the same folio 37 are visible from folio 19 onward, which indicates that this leaf is the background for all of the folios on the right-hand side that precede it. Most of the two columns for folio 28v are blank, and full text in both columns can be seen for the underlying leaf. In all probability, this text that has been covered over belonged to the original folio 36v. It may be that the first portion of the *History*, from Genesis to the middle of Exodus, was effaced by the leaves that were sewn in.

PROVENANCE – There are no markings on the manuscript that would indicate where the manuscript was copied. At present, it is located at the Biblioteca Publica of Tarragon, where a notice dated August 26, 1991, gives its shelf number as 130 and its contents as "commentaria biblica." The binding of the manuscript gives another number, 169, in addition to 130. Whoever was responsible for the descriptive label dated the manuscript to the fourteenth century, but provided no information as to its provenance. I have

written to library officials in Tarragona for more precise information about the manuscript, but have received no response.
CATALOGUE REFERENCES – Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 9 (1977): 7710-7730, p. 393.

Although I have listed all four extant manuscripts, only the two that contain Langton's commentary on the *Historia Genesis*, namely H and P^1 form the basis of this study and of my working edition. For his transcription of the first part of Langton's commentary on the *History*, Lacombe used P^1.[236] Evidently, he was not aware of H. There is no chronological reason to prefer P^1 to H, since both are thirteenth-century manuscripts. Moreover P^1, although it found its way to St. Victor in Paris sometime before 1510 as a result of the gift of Berthold of Würzburg, probably originated elsewhere. Nevertheless, I start with P^1, providing variants for H, for the beginning portion of Langton's first commentary on the *History*, which I reproduce in Textual Appendix B. Where P^1's text is deficient, however, I have not hesitated to make use of H.

V – Avranches, Bibliothèque Municipale, Ms. 36, s. XIII.

TEXT – Langton's second commentary on the *History*, copied in one hand, extends from fol.176ra-201ra. Incipit: "Fluvius egrediebatur de loco voluptatis..." Explicit: "'subvectus' quadriga ignea. Glossa praedicta legitur hic: 'Hoc hanc ultimam etc.' Expliciunt Glossae super Evangelium." Langton's commentary is preceded, from fol.69ra-175rb, in this manuscript by copies of Comestor's commentaries on the Gospels of Matthew, Luke and Mark. It is followed by an anonymous *quaestio* and then by Peter of Poitier's commentary on the *Sentences*. From fol. 261ra-316ra are commentaries of Langton on the Minor Prophets and on Isaiah. For the *incipits* and *explicits* of all the works in this manuscript, consult Lacombe, "Stephen Langton," p. 37-38.
PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 316 folios, sized 240 by 265 mm, in 2 columns of 60 lines apiece plus two paper flyleaves; According to Lacombe, the edges have been "cut by the binder," which "may have destroyed the attributions to the authors." There are no rubrics. Folio 178va has two depictions of Noah's Ark,

[236] Lacombe, "Stephen Langton," p. 39-42.

which are reproduced by the Abbé Desroches in *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, 2e série, t. 1 (Caen, 1840), p. 149.
PROVENANCE – Unknown. At the bottom of folio 176ra there is a tab sewn or pasted in that reads: "Super Vetus Testamentum ex Stephano de Languetonio." In Lacombe's view, it is an early thirteenth-century manuscript.
CATALOGUE REFERENCES – *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France. Départements*, Octavo Series, vol. 10 (1889), p. 1-125: Avranches, by H. Omont, vol. 10, p. 20. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 5: 7731-7743, p. 241. Lacombe, "Stephen Langton," p. 37-39.

N – Naples, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, Ms. VII.C.14, s. XIII.

TEXT – This manuscript has a full copy, written in one hand, of Langton's second commentary on the *History*, which extends from fol.122ra-149va. There are, however, two numbering sequences on the manuscript: one at the bottom, left-hand side of the folios, and the other at the top right. The folio numbers I have given for Langton's commentary on the *History* accord with the former, which begins the text proper of the manuscript. According to this numeration, folio 121v is blank, and on folio 84v the text has been effaced. According to the second numbering sequence, which counts one folio before the text proper begins, Langton's commentary extends from fol.123ra-150va. This latter folio numbering is cited by Stegmüller, and also by Dr. Anna Maria Garofalo, the Director of the Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III Library, who was kind enough to provide me with essential details about the manuscript. Dr. Garofalo explains the presence of the precedent folio and of an additional folio at the end of the manuscript, on both of which writing perpendicular to that of the main text appears, as the result of the incorporation and reutilization of another manuscript's leaves, which serve a protective function. ("[L]e cc. 1 e 151, interamente scritte e riutilizzate da altro codice, hanno funzione di carta di guardia.") I have also relied on notes taken by Professor Dennis Dutschke, who graciously took time while in Naples to examine and take detailed notes on the manuscript. Incipit: "Fluvius egrediebatur de loco voluptatis..." Explicit: "'subvectus' quadriga ignea. Glossa praedicta legitur hic: 'Hoc hanc ultimam etc.' Expliciunt Glossae super Evangelium."

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 151 folios, sized 320 by 240 mm, of two columns to a page that are 55 lines apiece. At the beginning of each work in the manuscript, there are large, colored initial letters. At folio 122ra, where Langton's commentary on the *History* begins, a large red "F" spanning five lines, surrounded by red and blue decoration, begins the text.
PROVENANCE – At folio 1r is the following notice of origin: "Iste liber pertinet ad fratrem Antonium de Albengaria ordinis fratrum praedicatorum de provincia Lombardiae superioris: qui propter quaedam debita pertinet ad conventum Sancti Dominici de Neapoli." The manuscript, therefore, belonged to the Convent of Santo Domenico Maggiore in Naples. See Kaeppeli, "Antiche biblioteche domenicane in Italia," *Archivum fratrum praedicatorum* 36 (1966), p. 51-52, note 10. In her letter to me, Dr. Garofalo lists the manuscript as originating in the thirteenth century.
CATALOGUE REFERENCES – *Inventario Generale di tutti i Codici Manoscritti della Biblioteca Nazionale,* vol. 2: VI A 1 – XIV G 28; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 5 (1955): 7731-7743, p. 241.

P[2] – Paris, BNF, lat. 14414, St. Victor in Paris, s. XIII.

TEXT – Langton's second commentary on the History extends from fol. 115ra-142rb of this manuscript. Incipit: "Fluvius egrediebatur de loco voluptatis..." Explicit: "Quadriga ignea. Glossa praedicta legitur hic: 'Hoc hanc ultimam etc.' Expliciunt glossae super Evangelium." This work is preceded by a commentary of Langton covering much of the Old Testament, and succeeded by another biblical commentary on the Octoteuch, unattributed except for the gloss on the Book of Ruth, which is that of Hugh of St. Cher. See Lacombe, "Stephen Langton," p. 25-31. Like Paris ms., BNF, lat. 14417, the first fly-leaf of BNF, lat. 14414 has a Table of Contents drafted by Claude de Grandrue. This Table lists the contents as follows: "Quae secuntur hic habentur scilicet: Litteralis expositio Bibliothecae secundum quondam Archiepiscopum Cantuariensem, cuius Genesis 2; Exodus 16; Leviticus 23; Numeri 27; Deuteronomius 33; Josue 43; Judicum 50; quattuor libri Regum, primus 57, secundus 66, tercius 72, quartus 79; duo libri Paralipomenon, primus 85, secundus 93; Tobias 99; Judith 101; Hester 103; Esdras 104; Nehemias 107; duo libri Machabaeorum, primus 109, secundus 112; Item moralitates super Historias Scholasticas, quarum historiarum Genesis 115, Exodus 122, de Levitico 126, Numeri 127, Josue 129, Judicum 130, Re-

gum 130, Historia Tobiae, Visio Exechielis 132, Machabaeorum et Historia Evangelica 133. Item aliae glossae et moralitates quorundam librorum Sacrae Scripturae, qui sunt Genesis 143, Exodus 156, Leviticus 166, Numeri 173, Josue 181, Judicum 184, Ruth 187." As Lacombe points out, a modern hand notes that the remaining works listed by this Table of Contents, which included works of Peter the Chanter, are missing.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 191 folios, sized 350 by 240 mm, in two columns of 54 to 65 lines. Folio 191, which is incorrectly numbered folio 199, is blank. Initial letters are oversized and in red.

PROVENANCE – Like Paris, BNF, lat. 14417, BNF, lat. 14414 belonged to St. Victor, as shown by the notice of possession at the top of the opening fly-leaf and the bottom of the first folio: "Iste est liber Sancti Victoris Parisiensis. Quicumque eum furatus fuerit vel celaverit vel titulum istum deleverit anathema sit. Amen." It was also, like BNF, lat. 14417, in the group of twenty manuscripts donated by Berthold of Würzburg to the Abbey of St. Victor for the use of poor students. It has the same notice commemorating the gift on the fly-leaf: "Iste liber de libris domni Bertoldi Herbipolensis ecclesiae Sancti Victoris Parisiensis collatus caritative clericis pauperibus in theologia studentibus est accomodandus secundum formam expressam in autentico testamenti eiusdem Bertoldi quod scilicet autenticum servat armarius."

CATALOGUE REFERENCES – Leopold V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8823-18613*, vol. 3 : *Inventaire des manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor* (Paris, 1869), p. 13. Gilbert Ouy, *Les manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor : catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)* (1999), E17 vol. 2, p. 44. Lacombe, "Stephen Langton," p. 24-31.

For his transcription of the initial part of Langton's second commentary on the *History*, Lacombe relied on P^2's text and provided variants from A.[237] P^2 is arguably more valuable, since it belonged to the Abbey of St. Victor in Paris, the city where Langton produced his commentary on the *History*. But it is unclear when Berthold made his gift; P^2 may have originated elsewhere. Nonetheless, I too base my working edition

[237] LACOMBE, "Stephen Langton," p. 42-51.

of the initial chapters of Langton's second commentary on the *History* (Textual Appendix C, below) on P^2, providing variants for A and N. I do not hesitate, however, to consult them where P^2's text proves deficient. As an additional textual witness for this and Langton's first commentary on the *History*, I also consult D, the manuscript containing the conflation of both of Langton's commentaries on the *History* that I describe in the following section.

C. Pseudo-Langton's Commentary on the *History*

D – Durham Cathedral Ms. A.III.26, Durham Cathedral, s. XIII.[238]

TEXT – The text of this anonymous commentary on the *History*, based almost exclusively upon Langton's two commantaries, extends from fol.2ra-25vb (it is marked as folio 24, but the leaves have been miscounted). On folio 1v is a notice (in a different hand from that of the manuscript proper) of the manuscript's contents: "Postillae super Genesim, Exodum, et Parabolas Salominis." In the lower right hand margin of folio 2rb is a rubric written in a different hand: "Incipit Scholastica Historia." Rud catalogs the commentary on the *History* and the other commentaries in the volume under the heading, "Postillae in Libros Aliquot Veteris Testamenti." He first describes the commentary on the *History* as "observationes allegoricae et morales" but subsequently provides the more specific description: "In Pentateuchum, Josue, & alios (ut videtur) libros, foliis 24." He further observes: "Observationes hae breves sunt; et desinunt in initio Josue: Imperfectus enim est hic tractatus." It is, therefore, an incomplete commentary on the *History*, running only to Josue. Incipit: "Fluvius egrediebatur de loco voluptatis..." Explicit: "... habebant tubas bellicas ha..."
PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 283 folios in two columns; Those for the commentary on the *History* have 52 lines per column. The first few columns have text that seems to have been obscured, perhaps by fire, but the text for the remainder of the commentary is crystal clear. The letters are, as Rud describes, "small, sharp, and elegant" ("litterae minutae, acuminatae, elegantes").
PROVENANCE – Ker and Watson list the manuscript as originating at the Durham Cathedral in the thirteenth century. They base their

[238] I have examined the manuscript itself.

judgment on evidence from the character of the script, the illumination, and the lay-out. Rud places it in the mid-thirteenth century, likening it to a commentary of Cardinal Hugh on the Pentateuch given by Bertram of Middleton, Prior of the Durham Cathedral from 1244 to 1258, to the convent. ("Et sane videtur aequalis Hugonis Cardinalis Commentariis in Pentariis in Pentateuchum &c. a Bertramo de Middleton Coenobio donatis, qui Prior fuit ab anno 1244 ad 1258.") Thomas Rud, *Codicum manuscriptorum ecclesiae Cathedralis Dunelmensis catalogus classicus* (Durham, 1825), p. 43.
CATALOGUE REFERENCES – Neil Ripley Ker, *Medieval Libraries of Great Britain. A List of Surviving Books*, Royal Historical Commission. Guides and Handbooks, vol. 3 (London, 1941; 2nd ed., London, 1964), p. 64. *Supplement to the Second Edition*, ed. Andrew G. Watson, Royal Historical Society. Guides and Handbooks, vol. 15 (London, 1987), p. 20. Thomas Rud, *Codicum manuscriptorum ecclesiae Cathedralis Dunelmensis catalogus classicus* (Durham, 1825), p. 43-44; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 5: 7731-7743, p. 241.

In Textual Appendix D, below, I reproduce the opening chapters of this commentary. Because most of Pseudo-Langton's commentary is compiled from Langton's two commentaries on the *History*, I have taken care to note in the source apparatus where he makes use of Langton's first commentary (SL^1), Langton's second (SL^2), and also where Pseudo-Langton is himself responsible for the text (*scr.* D). I do not, however, note where Pseudo-Langton's text varies from that of Langton's commentaries except in the case of the many anomalous readings in the text. Regarding these, I have taken care in the critical apparatus both to alert the reader that the reading is in fact in the manuscript (*sic*) and also to supply the presumably original and legitimate reading from whichever of Langton's two commentaries Pseudo-Langton was working from.

D. Hugh of St. Cher's Commentary on the *History*: Five manuscripts

As with Langton's commentaries, I reproduce in Textual Appendix E only the first few chapters from Hugh's commentary on the Genesis portion of the *History*. My edition is

eclectic, founded on five manuscripts available to me that contain the Genesis portion of Hugh's commentary: Brussels, Bibliothèque Royale, Ms. 1424 (11422-23), Klosterneuburg Ms. 440, Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1401, Reims, Bibliothèque Municipale, Ms. 59, and Uppsala, Universitetsbiblioteket, Ms. C 134 (hereinafter U). I give precedence to U, not only because of its early date – it may have been copied within a decade of the original – but also because it was produced in France, in all likelihood at Paris, by the Dominicans.[239] These factors, of course, do not ensure the superiority of its readings relative to those of the other four manuscripts, which were copied later in time in other countries. Indeed, all five of these manuscripts contain homeoteleuta, which prove them to be copies rather than originals. Nevertheless, the fact that numerous erroneous readings in U have been corrected by what appears to be the same hand suggests that the copyist went over his work carefully. Finally, as one would expect from a thirteenth-century biblical manuscript produced by the Dominicans, its scriptural quotations are for the most part accurate.

B – Brussels, Bibliothèque Royale Albert Premier, Ms. 1424 (11422-23), Abbey of Parc near Louvain (Belgium), s. XIV.

TEXT – Hugh's commentary on the *History*, which covers Genesis through the Acts of the Apostles, extends in this manuscript from fol.122r-175rb. Incipit: "Ecclesiasticus XXIX: *transi hospes, orna mensam, et quae habes in manu ciba ceteros*. Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur." Explicit: "...ense sacrat Paulum par lux, dux, urbs cruce Petrum. Explicit." The explicit is borrowed verbatim from Peter Riga's *Aurora*. *Aurora Petri Rigae Biblia Versificata*, ed. Paul E. Beichner, 2 vols. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965), vol. 2, p. 668, 1033. It is mistakenly attributed to Hugh of St. Victor both in the volume itself, where on the back cover there is the golden inscription, "Hugonis S. Victore. opusculi," and in Van den Gheyn's catalogue. Hugh's commentary has been copied by one hand.

[239] I have examined the manuscript itself. For the most recent assessment of this manuscript, see LEHTINEN, "The Apopeciae of the Manuscripts of Hugh of St. Cher's Works," p. 3.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 175 folios, sized 335 by 235 mm, in 2 columns, of which the 53 folios of Hugh's commentary are 58 lines apiece; blue and red oversized initials.
PROVENANCE – At the bottom of folio 175rb there is the following notice of ownership: "Liber Sanctae Mariae in Parcho. Si quis eum abstulerit, anathema sit. Amen." On the covers of the manuscript are inscribed the arms of the Abbey of Parc. Van den Gheyn and others date the manuscript to the fourteenth century.
CATALOGUE REFERENCES – Joseph Van den Gheyn and others, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, vol. 2 (1902), p. 338; Thomas Kaeppeli, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4 vols. (Rome, 1970-1993), vol. 2: G-I (Rome, 1975), p. 273; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 3 (1951): 3607-3626, p. 118.

K – Klosterneuburg, Stiftsbibliothek Ms. 440, Klosterneuburg, s. XIII.

TEXT – The text of Hugh's commentary extends from fol.1ra-80vb. Incipit: "Ecclesiasticus XXIX: *transi hospes, orna mensam, et quae habes in manu ciba ceteros*. Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur." The Explicit is not visible owing to damage to folio 80, but Hugh's commentary runs through the continuation of the *History* through the Acts of the Apostles attributed to Peter of Poitiers. At the top of folio 1 is the title: "Postillae Hugonis super Historias."
PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 260 folios, sized 280 by 200 mm, in 2 columns averaging approximately 50 lines apiece for Hugh's commentary; red and blue oversized initial letters. There are multiple hands responsible for the works copied in the manuscript, although the hand is consistently the same through Hugh's commentary. There are also marginal notations throughout his commentary, many in the same clear hand as the main text.
PROVENANCE – Pfeiffer and Cerník date the earlier portion of this manuscript, fol.1ra-80vb, which contains Hugh's commentary, to the thirteenth century. They date folios 81-180 to the fourteenth century. There are a number of notices bearing on the issue of provenance: 1) at folio 1, "Sum. ex libris can. reg. bibliothecae Claustroneoburg. 14 Augusti 1656;" 2) at folio 128v, in a hand that Pfeiffer and Cerník date to the beginning of the fifteenth century: "Liber beatae Mariae in Newnburch;" and 3) at the bottom of folios 181r and 260va, in a hand that Pfeiffer and Cerník date to the

fifteenth century, "Liber Sanctae Marie virginis in Newburga Claustrali."

CATALOGUE REFERENCES – Thomas Kaeppeli, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2: G-I (Rome, 1975), p. 273; Hermann Pfeiffer and Berthold Cerník, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Canonicorum Reg. S. Aug. Claustroneoburgensi asservantur*, vol. 2 (1931): *Codices* 261-452, p. 214; Julian G. Plante, *Checklist of Manuscripts Microfilmed for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Saint John's University Collegeville, Minnesota*, vol. 1 : *Austrian Monasteries* (Collegeville, 1967), p. 12; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 3 (1951): 3607-3626, p. 118.

L – Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1401, Dominican Convent in Leipzig, s. XIV.

TEXT – The text of Hugh's commentary, which runs from Genesis through the Acts of the Apostles, extends from fol.157ra-261va. At the top of folio 157ra is the title: "Accessus Domini Hugonis super Historias." Incipit: "Ecclesiasticus XXIX: *transi hospes, orna mensam, et quae habes in manu ciba ceteros.* Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur." Explicit: "Ense sacrat Paulum par lux, dux, urbs, cruce Petrum." The explicit is borrowed verbatim from Peter Riga's *Aurora. Aurora Petri Rigae Biblia Versificata*, ed. Paul E. Beichner, 2 vols. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965), vol. 2, p. 668, 1033. There is one very clear hand responsible for the commentary. There are marginal notations throughout the commentary, some of which are copious. Some of these are in the same hand as that of the principal text, some not. Portions of folio 239 are blank.

PHYSICAL DESCRIPTION – I am indebted to Steffen Hoffmann of the Manuscripts division of the University Library in Leipzig (Handschriftenabteilung, Universitätsbibliothek, "Bibliotheca Albertina," Universität Leipzig), who sent me the notes of J. J. Gaine, for much of the information I have about this manuscript. Parchment; 371 folios, sized 320 by 220 mm, in two columns of 41 lines apiece. Owing to a copy of Cowton's commentary on the First Book of the *Sentences*, which extends from fol.262r-312r, there is a description of the manuscript in Hermann Schwamm, *Robert Cowton O.F.M. über das göttliche Vorherwissen.* Philosophie und Grenzwissenschaften. III Band, 5. Heft (Innsbruck: Rauch, 1931), at p. 4. The manuscript is also described by F. Pelster, "Thomas von

Sutton O.Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre," *Zeitschrift für katholische Theologie* 46 (1922), p. 219.

PROVENANCE – According to Hoffmann, there is no doubt that this manuscript came from the Library of the Dominican Convent in Leipzig, which was taken over by the University Library in 1543. ("Ohne Zweifel stammt die Handschrift aus der Bibliothek des Leipziger Dominikanerklosters, die 1543 durch die Universitätsbibliothek übernommen wurde.") The binding, fittings, and label are typical of manuscripts originating in that Convent Library. Moreover, the descriptive label affixed by the University Library to describe the manuscript's contents accords with entries in a register of the Dominican Library dating to January 18, 1541.

CATALOGUE REFERENCES – Thomas Kaeppeli, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2: G-I (Rome, 1975), p. 273; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 3 (1951): 3607-3626, p. 118.

R – Reims, Bibliothèque Municipale, Ms. 59, St. Denis in Reims, s. XIV.

TEXT – The text of Hugh's commentary on the *History* extends from fol.1ra-154vb. "Ecclesiasticus XXIX: *Transi hospes, orna mensam, et quae habes in manu ciba ceteros.* Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur." Explicit: "...ense sacrat Paulum par lux, dux, urbs cruce Petrum." The explicit is borrowed verbatim from Peter Riga's *Aurora*. *Aurora Petri Rigae Biblia Versificata*, ed. Paul E. Beichner, 2 vols. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965), vol. 2, p. 668, 1033.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 154 folios, sized 228 by 168 mm, in 2 columns of 35 lines apiece.

PROVENANCE – From the Convent of St. Denis in Reims. At the top of folio 1ra is a fourteenth-century ex-libris: "Iste liber est de conventu Sancti Dyonisii Remensis." In the margin of folio 70v there is a note in a fourteenth-century hand describing the details of a purchase of a house; there is a fragment of the same hand at folio 153v.

CATALOGUE REFERENCES – *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France. Départements*, Octavo Series, vol. 38 (1904), Reims, by H. Loriquet, p. 55-56; Thomas Kaeppeli, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2: G-I (Rome, 1975), p. 273; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 3 (1951): 3607-3626, p. 118.

U – Uppsala, University Library, Ms. C 134, Dominican Convent of Sigtuna, 1233-1248.

TEXT – Hugh's commentary extends from fol.3ra-94ra. The *Historia Evangelica* ends at 87vb; the remaining folios contain the continuation through the Acts of the Apostles. Incipit: "Ecclesiasticus XXIX: *transi hospes orna mensam et quae habes in manu ciba ceteros*. Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur." Explicit: "...ense sacrat Paulum par lux, dux, urbs cruce Petrum." The explicit is borrowed verbatim from Peter Riga's *Aurora*. *Aurora Petri Rigae Biblia Versificata*, ed. Paul E. Beichner, 2 vols. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965), vol. 2, p. 668, 1033.

PHYSICAL DESCRIPTION – Parchment; 161 folios, sized 240 by 180 mm, in two columns of 45-50 lines sized 180 by 125 mm; red and blue initials; one hand, with marginal notes sometimes by the same hand.

PROVENANCE – The commentary, written in France between 1233 and 1248, belonged to the Dominican Convent in Sigtuna, which received it as a gift from Bishop Thomas of Finland, who died in 1248. At folio 1r is the following ex-libris: "Iste est liber ffratrum praedicatorum siktoniae quem contulit eis felicis recordacionis Dominus Thomas episcopus Finlandensis. Siquis hunc sine eorum licencia et consensu quocumque modo alienaverit vel hunc titulum maliciose deleverit anathema sit." This ex-libris is repeated at folio 161v without the anathema. According to Hedlund, "Die Expositio in Hist. scolasticam von Hugo de Sancto Caro dürfte in den Jahren 1230-35 entstanden sein; unsere Hs. ist demnach noch jünger." In one margin of folio 3r is another hand roughly contemporary with the first: "Incipit prologus postillarum fratris h. super hys."

CATALOGUE REFERENCES – Margarete Andersson-Schmitt and Monica Hedlund, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*, Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis, 26, vol. 2, *Handschriften C 51-200 und Register-Band*, 2 vols. (text and index) (1989), vol. 2, p. 161-62; Monica Hedlund, *Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift vor 1600 in Schweden*, Bibliotheca Ekmaniana, 68 (Stockholm, 1977), p. 14; Thomas Kaeppeli, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2: G-I (Rome, 1975), p. 273; Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, vol. 3 (1951): 3607-3626, p. 118.

Appendix A

Prima capitula *Historia Genesis* Petri Comestoris

Incipit prologus epistolaris ad Guillelmum tunc Senonensem postea uero Remensem archiepiscopum.

Reuerendo patri et domino suo Guillelmo Dei gratia Senonensi archiepiscopo Petrus seruus Christi presbyter Trecensis uitam bonam et exitum beatum. Causa suscepti laboris fuit instans petitio sociorum. Qui cum historiam Sacrae Scripturae in serie et glossis diffusam lectitarent breuem nimis et inexpositam, opus aggredi me compulerunt ad quod pro ueritate historiae consequenda recurrerent. In quo sic animus stilo imperauit ut a dictis patrum non recederem, licet nouitas fauorabilis sit et mulcens aures. Porro a cosmographia Mosi inchoans riuulum historicum deduxi usque ad ascensionem Saluatoris, pelagus mysteriorum peritioribus relinquens in quibus et uetera prosequi et noua cudere licet. De historiis quoque ethnicorum quaedam incidentia pro ratione temporum inserui instar riuuli qui secus alueum diuerticula quae inuenerit replens praeterfluere tamen non cessat. Verumtamen quia stilo rudi opus est lima uobis pater inclite limam reseruaui ut huic operi Deo uolente et correptio uestra splendorem et auctoritas praebeat perennitatem. Per omnia benedictus Deus amen.

Item praefatio Magistri Petri Manducatoris in Historia Veteris et Noui Testamenti.

---

6 historiam – serie] cfr Hvgo S. Vict., *Didasc.* 5, 2 (ed. Buttimer, p. 96, 5-13) **8** ueritate historiae] cfr Hvgo S. Vict., *Didasc.* 4, 6 (ed. Buttimer, p. 76, 18-19) et 5, 2 (ed. Buttimer, p. 96, 19) **10/16** cfr Greg. M., *Moral.*, *Ep. ad Leandrum* (*CC SL* 143, p. 4, 96-105)

1/2 Incipit – archiepiscopum] *om. E F*, incipit praefatio epistolaris in Historiam scholasticam de Veteri et Nouo Testamento *S* **3/19** Reuerendo – amen] *om. E F* **3** Reuerendo] reuerentissimo *S* **4** seruus – Trecensis] presbyter Trecensis seruus Christi *M* **5** laboris] operis *S* **8/9** consequenda recurrerent] *tr. S* **9** recederem] recederet *S* **10** cosmographia] cosmographiam *et add.* mundi scriptura $M^{a.m.\ sup.\ l.}$ **11** Mosi] a Mose *M* inchoans] incipiens *M* **12** ascensionem] Domini *add. M* **18** Deo] *om. M* correptio] correctio *M S* **20/21** Item – Testamenti] incipit Historia scholastica praefatio incipit *E*, praelibatio operis sequentis *M*, incipit historia scholastica theologiae disciplinae *S*

Imperatoriae maiestatis est tres in palatio habere mansiones: auditorium uel consistorium in quo iura decernit; cenaculum in quo cibaria distribuit; thalamum in quo quiescit. Ad hunc modum Imperator noster, qui imperat uentis et mari, mundum habet pro auditorio, ubi ad nutum eius omnia disponuntur. Vnde illud: *caelum et terram ego impleo.* Secundum hanc dicitur Dominus. Vnde: *Domini est terra et plenitudo eius.* Animam iusti pro thalamo, quia deliciae sunt ei esse cum filiis hominum. Secundum hanc dicitur sponsus. Sacram Scripturam pro cenaculo in qua sic suos inebriat ut sobrios reddat. Vnde: *ambulauimus in domo Dei cum consensu* id est in Sacra Scriptura id ipsum sapientes. Secundum hanc dicitur paterfamilias. Cenaculi huius tres sunt partes: fundamentum, paries, tectum. Historia fundamentum est, cuius tres sunt species: annalis, kalendaria, ephemera.* Allegoria paries superinnitens, quae per factum aliud factum figurat. Tropologia doma culminis superpositum, quae per factum quid a nobis sit faciendum insinuat. Prima planior, secunda acutior, tertia suauior. A fundamento loquendi adnot.

22 cfr Ioh. 14, 2 **25** cfr Matth. 8, 27; Marc. 4, 40; Luc. 8, 25 **26/27** Ier. 23, 24 **27/28** Ps. 23, 1 **28/29** Prou. 8, 31 **30/31** sic – reddat] cfr Ps. 35, 9; Ps. 64, 10; Cant. 5, 1 **31** Ps. 54, 15

22 est] *om. F* tres – palatio] in palatio tres *E F* **26** nutum eius] *tr. M* Vnde] secundum *S* illud] *om. F M* **27** impleo] adimplebo *M* hanc] hoc *F* **28** et – eius] etc. *F* thalamo] habet *add. S* **29** ei] ibi requiescere et *add. F*, ibi quiescere *add. E S* dicitur sponsus] et anima cuiusque iusti *add. D*, et anima cuiusque *add. E*, *tr. M* **30** sic suos] *tr. M* **31** ambulauimus – Dei] ambulauimus in domo Domini *F*, in domo Dei ambulauimus *M* **32** hanc] hoc *F* **33** Cenaculi huius] *tr. E F* tres – partes] sunt tres partes *F* paries] et *add. S* **34** fundamentum est] *tr. F* tres sunt] *tr. F* **35** superinnitens] superimminens (uel superinnitens *add. sup. l*). *M* per factum] aliquod *add. M* **36** factum] *om. M* doma] dogma *C E F* **37** factum] id quod factum est *E F S* a] *om. M* **38** suauior] Historia annalis est factum quod per annum factum (est *sup. l.*). Kalendaria quae in uno mense facta (est *sup. l.*) id est factum aliquod insigne quod in uno mense factum (est *sup. l.*). Ephemera est quod repente factum est id est in uno die uel in parte mensis id est hac similitudine ephemera est piscis qui eo die quo nascitur moritur *pars textus principalis sed uide adnotationem, infra M* **38/39** loquendi – principium] sumemus principium loquendi *D*, loquendi sumamus principium *M* Deo] eo *E F M* ***Adnotatio** Annalis – moritur] *adnotatio C S*, *om. E F uide supra M* Annalis historia] *tr. S* quae[1]] factum quod *S* facta] factum *S* Kalendaria] historia *add. S* insigne aliquod] *tr. S* est quod] *tr. S* est[8]] *om. S* uno – moritur] uno die nascitur et eo die moritur *S*

sumemus principium immo ab ipsius fundamenti principio Deo iuuante, qui omnium princeps est et principium.

* <Annalis historia est quae per annum facta est. Kalendaria est quae in uno quoque mense facta est id est factum insigne aliquod quod in uno mense factum est. Ephemera est quod repente factum est id est uno die uel in parte mensis; hac similitudine ephemera est piscis qui uno die nascitur eodemque moritur.>

Cap. I – De prima creatione caeli et terrae

IN PRINCIPIO ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT PRINCIPIVM, IN QVO ET PER QVOD PATER *CREAVIT* MVNDVM. 'Mundus' quattuor modis dicitur: quandoque caelum empyreum mundus dicitur propter sui munditiam; quandoque sensilis mundus, qui a Graecis pan, a Latinis omne dictus est, quia philosophus empyreum non cognouit; quandoquo sola regio sublunaris mundus dicitur, quia haec sola animantia nobis nota habet, de qua: *princeps mundi huius eicitur foras*; quandoque homo mundus dicitur, quia in se totius mundi imaginem repraesentat. Vnde a Domino omnis creatura dictus est, et Graecus ipsum microcosmum id est minorem mun-

42/43 Gen. 1, 1; Ioh. 1, 1-3; cfr Col. 1, 15-17 et Hebr. 1, 2 **48/49** Ioh. 12, 31 **50** cfr Marc. 16, 15

42/43 In[1] – mundum] cfr Ambr., *Exam.*, 1, 2, 5; 1, 4, 15; 1, 5, 19; 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, p. 4, 21-24, p. 13, 4-15, p. 15, 17 – p. 16, 1, p. 28, 10-13); Avg., *Gen. c. Manich.* 1, 2, 3-4 (*PL* 34, 174-175); Avg., *Gen. ad litt. imperf.* 1 et 3 (*CSEL* 28.1, p. 459, 12-17, p. 461, 21-25); Avg., *Gen. ad litt.* 1, 2-4, 6 (*CSEL* 28.1, p. 6, 11- 21, p. 7, 10-17, p. 8, 10-21, p. 10, 7-17); Ps. Beda, *De sex dierum creatione* 1 (*PL* 93, 207-208); Ps. Beda, *Exp. in primum librum Mosis* 1 (*PL* 91, 190-191); Honor. Avg., *Hexaem.* 1 (*PL* 172, 253-254) **43** Pater] *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a) **51/52** Graecus – uocat] Remig. Avt., *Comm. in Gen.*1, 37 (*PL* 131, col. 57)

41 De – terrae] *om. E* prima] *om. F M S* caeli] empyrei *praem. F S* terrae] quattuor elementorum *F M S* **42** principium] principii principium *M* **44** caelum – dicitur] empyreum caelum mundus dicitur *E M*, mundus dicitur empyreum caelum *F*, empyreum caelum dicitur mundus *S* **45** sensilis] sensibilis *M* **46** omne] *sup. l. M·* dictus est] dictum *E S*, dicitur *M* philosophus empyreum] quod empyreum est philosophus *S* **47** quandoque] aliquando *M* mundus dicitur] *tr. M* **48** habet] habent *M* qua] dicitur *add. S* **49** eicitur] eicietur *E F M S* quandoque] etiam *add. F S*, aliquando *M* mundus dicitur] *tr. F* **51** et] *sup. l. C·* microcosmum] microscomum *C*

dum uocat. Empyreum autem et sensilem mundum et sublunarem regionem creauit Deus id est de nihilo fecit; hominem uero creauit id est plasmauit. De creatione ergo illorum trium inquit legis lator – *in principio creauit Deus caelum et terram* – 'caelum' id est continens et contentum id est caelum empyreum et angelicam naturam, 'terram' materiam omnium corporum id est quattuor elementa id est mundum sensilem ex his constantem. Quidam 'caelum' superiores partes mundi sensilis intellegunt, 'terram' inferiores et palpabiles. Hebraeus habet 'eloim' quod tam singulare quam plurale est, id est deus uel dii, quia tres personae unus Deus creator est. Cum uero

55/76 Gen. 1, 1

52/54 Empyreum – plasmauit] *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. a), quod ex Ps. Beda, *Exp. in primum librum Mosis* 1 (*PL* 91, col. 191); cfr Basil., *Hom. IX in Hexaem.*, 1, 7 et 2, 2-3 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 12, 4-21, p. 19-21); Ambr., *Exam.*, 1, 1, 2; 1, 2, 5; 1, 3, 8-9, 11; 1, 4, 12; 1, 5, 18; 1, 7, 25-27 (*CSEL* 32.1, p. 3, 13-17, p. 4, 24 – p. 5, 3, p. 7, 8-9, p. 8, 5-9, p. 9, 20 – p. 10, 2, p. 15, 3-12, p. 23, 10-12, 19-24, p. 24, 12-19, p. 25, 22-23); Avg., *Gen. c. Manich.* 1, 2, 4 et 1, 6, 10 (*PL* 34, 175, 178); Avg., *Gen. ad litt. imperf.* 1 (*CSEL* 28.1, p. 459, 18 – p. 460, 5); et Andr. S. Vict., *Exp. super Heptateuchum*, *In Genesim* 1, 1 (*CC CM* 53, p. 6, 8-12), quod ex *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. a) **54/59** De – palpabiles] *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a) et *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 8, col. b), quae ex Avg., *Gen. ad litt.* 1, 1 (*CSEL* 28.1, p. 4, 8 – p. 5, 9); uide etiam Avg., *Gen. ad litt. imperf.* 3 (*CSEL* 28.1, p. 464, 4-17); cfr Basil., *Hom. IX in Hexaem.*, 1, 7 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 12-13); Remig. Avt., *Comm. in Gen.*1, 1 (*PL* 131, 54-55); ps. Beda, *Exp. in primum librum Mosis* 1 (*PL* 91, 191); et Andr. S. Vict., *Exp. super Heptateuchum*, *In Genesim* 1, 1 (*CC CM* 53, p. 6, 15-16 – p. 7, 36-38, 42-45) **60/61** Hebraeus – est] Petr. Lomb., *I Sent.*, dist. 2, cap. 4.5 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 65, 26-31); cfr Hier., *Hebraicae quaestiones in libro Genesis* 6, 2 (*CC SL* 72, p. 9); uide etiam: Petr. Abael., *Theol. schol.* 1, 69 (*CC CM* 13, p. 345, 765 – p. 346, 775); Petr. Abael., *Theol. summ.* 1, 6 (*CC CM* 13, p. 88, 63 – p. 89, 73); et Petr. Abael., *Theol. Christ.* 1, 8 (*CC CM* 13, p. 75, 100-116) **61/66** Cum – fine] cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 6, col. b), quod ex Remig. Avt., *Comm. in Gen.*1, 1 (*PL* 131, 53-54); cfr etiam: Andr. S. Vict., *Exp. super Heptateuchum*, *In Genesim* 1, 1 (*CC CM* 53, p. 8-9, 92-99); Hvgo S. Vict., *Adnot. eluc. in Pent.*

52 sensilem] sensibilem *M* **54** ergo] uero *M* **55** caelum[2]] *om. D* **56** caelum empyreum] *tr. E* naturam] uel creaturam *add. E* terram] id est *add. E* **57** corporum] corporalium *M* **59** partes – sensilis] partes mundi sensibilis *M*, partes sensilis mundi *S* **60** Hebraeus] autem *add. F*, tantum *add. M* eloim] ubi nos habemus Deus *add. S* **61** deus uel dii] *scripsi*, di uel dii *C*, dii uel domini *EF*, domini uel dii *M*, dii uel domini uel iudices *S* Deus] *add.* unus *E* est] *om. E S*

dixit Moses 'creauit' trium errores elidit: Platonis, Aristotelis, Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno: deum, ideas, ylem, et in principio de yle mundum factum. Aristoteles duo: mundum et opificem, qui de duobus principiis scilicet materia et forma operatus est sine principio et operatur sine fine. Epicurus duo: inane et atomos, et in principio natura quasdam atomos solidauit in terram, alias in aquam, alias in aera, alias in ignem. Moses uero solum Deum aeternum prophetauit et sine praeiacenti materia mundum creatum. Creatus est autem 'in principio' sic: *in principio fecit Deus*

70 fecit] Gen. 1, 1 – Vet. Lat.

4 (*PL* 175, col. 33); Hvgo Rotomag., *Tract. in Hexam.* (*PL* 192, col. 1251; Ioh. Saresber., *Metal.* 4, 35 (*CC CM* 98, p. 173, 22-25); et Ambr., *Exam.*, 1, 1, 1-3 (*CSEL* 32.1, p. 3, 1 – p. 4, 8) **61/63** Cum – Epicuri] cfr Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 1, cap. 1 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 329, 9 – p. 330, 3) **63/64** Plato – factum] Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 1, cap. 1.2 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 330, 4-6), quod ex *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 6, col. b) **64/66** Aristotelis – fine] Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 1, cap. 3.4 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 331, 21-23) **66/68** Epicurus – ignem] cfr Ioh. Saresber., *Metal.* 2, 2 (*CC CM* 98, p. 58, 11-12) **68/70** Moses – creatum] Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 1, cap. 1 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 329, 9 – p. 330, 3); cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. a), quod (partim) ex Beda, *Libri quatt. in princ. Gen.* 1, 1 (*CC SL* 118A, p. 3, 1-8); cfr etiam: Basil., *Hom. IX in Hexaem.*, 1, 1-7 et 2, 1-3 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 4-13, p. 18-22); Ambr., *Exam.*, 1, 1, 1-4; 1, 2, 5-7; 1, 3, 8-11; 1, 4, 12, 16; 1, 5, 18; 1, 7, 25 (*CSEL* 32.1, p. 3, 1 – p. 10, 2; p. 14, 11-15; p. 15, 3-17; p. 23, 4 – p. 24, 19); Avg., *Gen. ad litt. imperf.* 1, 3 (*CSEL* 28.1, p. 459, 18 – p. 460, 5; p. 463, 26 – p. 464, 3); Andr. S. Vict., *Exp. super Heptateuchum*, *In Genesim* 1, 1 (*CC CM* 53, p. 8, 92 – p. 9, 1; Hvgo S. Vict., *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon* 4 (*PL* 175, col. 33); et Remig. Avt., *Comm. in Gen.* 1, 1 (*PL* 131, 53-54) **70/79** Creatus – caeli] cfr Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 2, cap. 1.2-4 et cap. 2-3 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 337, 1-25 – p. 338, 1-17) **70/72** Creatus – scilicet] *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a), quod ex Avg., *Gen. ad litt.* 1, 1 (*CSEL* 28.1, p. 4, 1-7); uide etiam: Ambr., *Exam.*, 1, 2, 5; 1, 4, 15; 1, 5, 19; 1, 6, 20; 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, p. 4, 19-24; p. 13, 4-15; p. 15, 17 – p. 17, 3; p. 28, 10-13); Avg., *Gen. c. Manich.* 1, 2, 3-4 (*PL* 34, 174-175); Avg., *Gen. ad litt. imperf.* 1 (*CSEL* 28.1, p. 461, 21 – p. 462, 3); Hier., *Hebr. quaest. in lib. Gen.* 1, 1 (*CC SL* 72, p. 3); et Honor. Avg., *Hexaem.* 1

63 fuisse] principia *add. E S* **64** de – mundum[1]] mundum de yle *M* factum] factum fuisse *F S*, fuisse factum *M* **65** de] e *C* scilicet materia] *tr. E F* **67** et] *om. F* quasdam] quosdam *C F M S* **68** alias – alias- alias] alios – alios – alios *C F M S* in aera – in ignem] *tr. M* **69** sine – mundum] mundum sine materia *E F* **70** est autem] *tr. E F* **70/71** sic – est[2]] id est in filio et iterandum est in principio sic in principio creauit deus caelum et terram *E F M S*

caelum et terram, 'in principio' id est in Filio, et iterandum est 'in principio' temporis scilicet. Coaeua enim sunt mundus et tempus. Sicut autem solus Deus aeternus, sic mundus sempiternus id est semper aeternus id est temporaliter aeternus. Angeli quoque sempiterni. Vel 'in principio' omnium creaturarum *creauit caelum et terram* id est has creaturas primordiales fecit et simul, sed quod simul factum est simul dici non potuit.* Licet enim hic prius nominetur adnot. *caelum* quam *terra,* tamen scriptum est: *initio tu Domine terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli*. Hanc creationem mundi praelibatam sub operibus sex dierum explicat Scriptura insinuans tria: creationem, dispositionem, ornatum. In primo die creationem et quandam dispositionem; in secundo et tertio dispositionem; in reliquis tribus ornatum.

* <Sicut quam cito oculos aperio statim acies mea solem icit in oriente, quod non faceret nisi multa aeris spatia quae sunt inter me et solem transuolaret. Quam momentaneam transuolationem si uelim explicare, saepe addam 'prius' et 'post' sic: prius transit acies mea aerem uicinum, post aerem qui est super Alpes, post aerem qui est super alias terras usque ad oceanum, post aerem qui est super oceanum, et tandem tangit solem.>

78/79 Ps. 101, 26

(*PL* 172, 253-254); cfr Basil., *Hom. IX in Hexaem.*, 1, 5-7 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 9-13); Avg., *Gen. ad litt.* 1, 2-4, 6 (*CSEL* 28.1, p. 6, 11- 21); et Andr. S. Vict., *Exp. super Hept.*, *In Gen.* 1, 1 (*CC CM* 53, p. 53, 16-20) **75/79** Vel – caeli] *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. a), quod (partim) ex Beda, *Libri quatt. in princ. Gen.* 1, 1 (*CC SL* 118A, p. 3, 6-8, 16-20) **81/83** In – ornatum] cfr *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 3 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. b)

---

72 temporis scilicet] creatus autem est *praem. F*, *tr. M* enim sunt] *tr. M* mundus et tempus] tempus et mundus *E* **73** aeternus] est *add. S* **74** sempiterni] sunt *add. S* **75** omnium creaturarum] *tr. S* caelum] deus *E* **76** et] *om. E* **76/77** simul[2] – simul[3]] simile – simile *M* **77** potuit] sicut quam cito oculos aperio statim acies mea solem icit in oriente quod non faceret nisi multa aeris spatia quae sunt intra me et solem transvolaret quam momentaneam transvolationem si velim explicare saepe addam prius et post sic prius transit acies mea aerem vicinum post aerem qui est super alias terras usque oceanum post aerem qui est super oceanum et tandem tangit solem *pars textus principalis hoc loco sed vide adnotationem, infra M* hic prius] *corr. ex* sic prius *C*, *om. E*, *corr. in* prius *M* **78** initio] in initio *E* **80** explicat] explicauit *F* Scriptura – tria] tria ininuans Scriptura *S* **82** in[1] – dispositionem] dispositionem secundo et tertio *F* **82/83** reliquis tribus] *tr. M* ***Adnotatio** Sicut – solem] *adnotatio C E S*, *pars textus principalis F M*

Cap. II – De prima mundi confusione

TERRA AVTEM ERAT INANIS ET VACVA id est machina mundialis adhuc erat inutilis et infructuosa et uacua ornatu suo. *ET TENEBRAE ERANT SVPER FACIEM ABYSSI.* Eandem machinam quam 'terram' dixerat 'abyssum' uocat pro sui confusione et obscuritate. Vnde et Graecus eam chaos dixit. Quia uero dictum est 'tenebrae erant', quidam dogmatizauerunt tenebras fuisse aeternas, quae iam scilicet cum mundus fieret erant. Alii irridentes Deum Veteris Testamenti dicunt eum prius creasse tenebras quam lucem. Sed tenebrae nihil aliud sunt nisi lucis absentia. Obscuritas autem quaedam aeris a Deo creata est et dicta tenebrae. Vnde et in catalogo creaturarum dictum est: *benedicite lux et tenebrae Domino. ET SPIRITVS DO-*

85/103 Gen. 1, 2 **86/87** tenebrae erant] Gen. 1, 2 – VET. LAT.; *Gloss. ordin.* Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a) **95** Domini] *Gloss. ordin.* Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a)

85/86 Terra – suo] REMIG. AVT., *Comm. in Gen.* 1, 2 (*PL* 131, col. 55) **85/88** Terra – obscuritate] *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. b) **87/89** Eandem – uocat] PETR. LOMB., *II Sent.*, dist. 2, cap. 5 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 340, 19-22) et dist. 12, cap. 1.2 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 384, 9-12), quod ex AVG., *Gen. c. Manich.* 1, 5, 9 (*PL* 34, 178) mediante *Summa sent.*, 3, 1 (*PL* 176, col. 89); uide etiam: PETR. LOMB., *II Sent.*, dist. 12, cap. 3.2 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 385, 18 – p. 386, 13) **91/92** Alii – lucem] AVG., *Gen. c. Manich.* 1, 3, 6 (*PL* 34, col. 176); uide etiam: *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. b), quod ex BEDA, *Libri quatt. in princ. Gen.* 1, 2 (*CC SL* 118A, p. 5, 77sqq.); cfr BASIL., *Hom. IX in Hexaem.*, 2, 5 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 25-26); AMBR., *Exam.*, 1, 8, 32 (*CSEL* 32.1, p. 33, 12-15); AVG., *Gen. c. Manich.* 1, 4, 7 (*PL* 34, 176-177); AVG., *Gen. ad litt. imperf.* 4 (*CSEL* 28.1, p. 466, 11-12) **92/95** Sed – Domino] PETR. LOMB., *II Sent.*, dist. 12, cap. 3.3 et 4 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 386, 16 – p. 387, 7); cfr AVG., *Gen. c. Manich.* 1, 4, 7 (*PL* 34, 176-177); et *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. b), quod ex AVG., *Gen. ad litt.* 1, 1 (*CSEL* 28.1, p. 5, 10-13) **95/102** Et – accomoda] PETR. LOMB., *II Sent.*, dist. 12, cap. 3.2 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 385, 18 – p. 386, 13); cfr REMIG. AVT., *Comment. in Gen.* 1, 2 (*PL* 131, col. 55); uide etiam *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. b) **95/99** Et – disponit] cfr AVG., *Gen. c. Manich.* 1, 5, 8 (*PL* 34, 177) et AVG., *Gen. ad litt. imperf.* 4 (*CSEL* 28.1,

---

84 prima] primaria *E F M S* **85** et uacua] *sup. l. E*, *om. F* **85/86** machina – erat] machina mundialis adhuc autem erat *E*, mundialis machina adhuc erat *F*, mundialis erat machina adhuc *M* **88** dixerat] *corr. ex* dixerant *M* **89** et] *om. E* eam chaos] *tr. M* dixit] vocat *corr. ex* uocant *M* Quia] quod *F M* **93** aliud] *om. E* nisi] quam *F* lucis absentia] *tr. F* autem] *om. E* quaedam] *om. E* **95** dictum est] dicitur *M* **95/96** Domini ... Sanctus] dei ferebatur super aquas uel *M*, dei id est spiritus sanctus *S*

MINI id est Spiritus Sanctus Dominus uel Domini uoluntas *FEREBATVR SVPER AQVAS* sicut uoluntas artificis habentis prae oculis omnem materiam domus faciendae super illam fertur, dum quid de quo facturus est disponit. Praedictam machinam 'aquas' uocat quasi ductilem materiam ad operandum ex ea. Ideo uero sic uariantur eius nomina, ne si unius elementi nomine tantum censeretur illi magis putaretur accomoda. Hebraeus habet pro *SVPERFEREBATVR* 'incubabat' uel Syra lingua 'fouebat' sicut auis oua. In quo etiam cum regimine nascentis mundi notatur initium. Hunc locum male intellexit Plato esse dictum hoc putans de anima mundi, sed dictum est de Spiritu creante, de quo legitur: *emitte spiritum tuum et creabuntur*.

---

102 Gen. 1, 2 – VET. LAT.; *Gloss. ordin.* Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a) **106/107** Ps. 103, 30

---

p. 468, 27 – p. 469, 10) **99/102** Praedictam – accomoda] cfr AVG., *Gen. c. Manich.* 1, 7, 12 (*PL* 34, 179); AVG., *Gen. ad litt. imperf.* 4 (*CSEL* 28.1, p. 467, 1-16); et AVG., *Gen. ad litt.* 1, 5 (*CSEL* 28.1, p. 9, 19- 24) **102/107** Hebraeus – creabuntur] cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. b) et HIER., *Hebr. quaest. in lib. Gen.* 1, 2 (*CC SL* 72, p. 3); uide etiam: BASIL., *Hom. IX in Hexaem.*, 2, 6 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 26, 14-26); AMBR., *Exam.*, 1, 8, 29 (*CSEL* 32.1, p. 28, 20 – p. 29, 5); et AVG., *Gen. ad litt.* 1, 18 (*CSEL* 28.1, p. 26, 20 – p. 27, 5) **102/103** Hebraeus – oua] *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. b)

---

96 Sanctus] scilicet *F* uel ... uoluntas] *dup. sed eras. C*, uel dei uoluntas *M* **97** uoluntas] uolutas *C* **98/99** quid de quo] quid de qua *F*, de quo quid *M* **99** facturus est] facturus sit *M*, *tr. S* **100** materiam] materiem *M* uero] *om. F* **101** eius nomina] *tr. M* unius] *corr. ex* unus *C* censeretur] censerentur *C* **102** superferebatur] ferebatur *E* **104** notatur] uocatur *F* **105** esse] *om. E F M S* **106** Spiritu] sancto *add. M* legitur] dicitur *M*

Additional notes

38 In M, the so-called note that follows the preface is a part of the principal text (with the variants noted in the apparatus) following *suauior*.

77 In M, the so-called note that follows chapter one is a part of the principal text (with the variants noted in the apparatus) following *potuit*.

Appendix B

Capitula ex prima glossa Stephani Lang. supra *Historiam*

Incipit prologus epistolaris.

REVERENDO PATRI ETC. Praemittit magister prologum epistolarem id est epistolam loco prologi, quam dirigit ad Dominum Senonensem ut manum correctionis huic operi apponat et fauorem suum eidem exhibeat. NOVA CVDERE id est nouas expositiones facere, dumtaxat ad aedificationem sint. QVAEDAM INCIDENTIA ut de incendio Troiano et similibus. Legitur enim inquit super Esdram quod rex Persarum proprium scriptorem chronicorum id est gesta sui temporis et proprium incidentium eorum scilicet quae temporibus suis finitimis regionibus emenserant. INSTAR RIVVLI quia sicut riuulus non dimittit cursum suum propter incidentia, sic nec ego propositum id est historiae cursum. ETHNICORVM id est gentilium. Ethnos enim graece, gens latine. STILO RVDI scripturae nouae. LIMA correctione. adnot. adnot.

IMPERATORIAE. Praefatio est in qua fit descensus ad litteram per quoddam simile. VEL CONSISTORIVM quod idem est. KALENDARIA id est menstrua uel mensurna. EPHEMERA id est diurna a pisce uel uerme, qui hoc nomine censetur et eodem die quo nascitur moritur uel paulo post. Et est annalis historia de gestis unius anni et supra ut Troiana, quamuis et decennalis dicatur, mensurna de gestis unius diei et supra ita quod infra annum ut de Esther, diurna de gestis unius diei et supra ita quod infra mensem est ut de Iudith uel de opere sex dierum, quod alio nomine dicitur cosmographia id est descriptio mundi – cosmos enim mundus – alio hexameron (ab

---

7/10 cfr I Esdr. 4, 15; 5, 17; 6, 1-2 **20/21** cfr Esther **21/22** cfr Iudith

---

13 cfr Isid., *Etym.* 8, 10, 3

---

1 Incipit – epistolaris] *om.* P^1 **6** aedificationem] aedificatione *H* sint] sit P^1 **8** Esdram] *eras.* *H* Persarum – scriptorem] proprium scriptorem Persarum P^1 **15** fit] est *H* descensus] decensus P^1 **16** est[1]] *dup.* P^1 kalendaria] kalenda iam *H* **17** mensurna] mensua *H* **19** annalis] P^1 **20** mensurna] mensurna iura scilicet causas *H* de] *add.* $H^{sup.\ l.}$ gestis] ge gestis *H* **22** est] *om.* *H* **24** hexameron] *corr. ex* exaxinar $H^{sup.\ l.\ a.m.}$

Augustino) ab hexa quod est sex, quia de operibus sex dierum ibi agitur. QVAE PER FACTVM ALIVD FIGVRAT. Exemplum est inquit adnot. non definitio. Sumitur enim quandoque allegoria a persona ut Isaac significat Christum; quandoque a re quae non est persona ut ueruex occisus humanitatem passam (persona est indiuidua rationalis naturae substantia); quandoque a numero ut – *apprehendent septem mulieres uirum unum etc.* – id est septem dona gratiarum; quandoque a loco ut per montem in quo docebat Christus eminentiam uirtutum; quandoque a tempore ut – *non sit fuga uestra in hieme* – id est in refrigeratione caritatis; quandoque a facto ut interfectio Goliae a Dauid (adde interfectio diaboli a Christo). Tropologia est sermo conuersiuus pertinens ad mores animi et magis mouet quam allegoria, quae pertinet ad ecclesiam triumphantem et militantem, anagoge ad triumphantem et ad Domini Trinitatem. Et nota inquit quod sicut uoces significant historiam, sic historia allegoriam et alia uocabula. DOMA tectum domus. AB IPSIVS FVNDAMENTI PRINCIPIO id est a libro Genesis, qui est principium historiae.

IN PRINCIPIO id est in Filio, id est per etc. Hic titulus incipit scholasticam historiam. Sic incipit Genesis liber. In hoc autem capitulo nihil ultra hanc clausulam exponit Magister: *in principio creauit Deus caelum et terram*. Quod quia super librum multipliciter exponitur, ostendit Magister diuersas acceptiones huius nominis 'principii', scilicet pro inchoatione temporis et pro Filio et pro Patre et Spiritu Sancto. Et quia per caelum et terram mundus intellegitur, ponit uarias acceptiones huius nominis mundus. Ad ulti-

---

27/29 cfr Gen. 22, 2-13 **30/31** Is. 4, 1 **32/33** cfr Matth. 5, 3 **33/34** Matth. 24, 20 **34/35** cfr I Reg. 17, 49 **43/46** Gen. 1, 1

50/53 cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 6, col. b, gloss. marg. 2 and 3)

---

25 operibus] opera *H* **26** inquit] *P* [1 *in marg.*] **28** quae – persona] *corr. ex* quandoque est persona *H* [*in marg.*] **29** persona] enim *add. H* **32** eminentiam] *scripsi sicut Ps. Steph. Lang. in codice* D, eminentia *H P* [1] **34** a facto] *corr. ex* affectio *H* **35** a Dauid] *om. P* [1] adde] *om. H* **37** triumphantem et] *om. H* **40** tectum] uel altitudo *add. H* [*sup. l.*] **41** qui] quae *P* [1] est[2] principium] in principio *H* **43** in[2]] *om. H* **44/53** Sic – factum] *om. per hom. H* titulus] incipit scholasticam historia pan eo quod omnia continent sicut ait philosophus *add. H* [*in marg.*] scholasticam historiam] *scripsi*, scholastica historia *P* [1]

mum opinionem philosophorum elidit per hoc uerbum 'creauit'. Est enim creare de nihilo aliquem facere. Philosophi autem dicebant mundum ex praeiacenti materia factum. PAN eo quod omnia contineret, sicut ait philosophus sed mentitus est QVIA ETC. OMNIS CREATVRA quia conuenientiam habet cum omni. Et uide quod creare dupliciter dicitur, altero improprie. SVPERIORES a luna sursum. INANE uocauit locum in quo nunc est mundus. ITERANDVM EST ut scilicet dicatur: *in principio* – id est in Filio – *creauit Deus caelum et terram*, 'in principio' id est in initio temporis. SEMPER AETERNVS id est cum tempore. LICET ENIM. Probatio est quod simul omnia facta sint, alioquin contrariae essent auctoritates quas ponit; sed utraque uera est, quia quodlibet eorum factum est in initio. IN PRIMO DIE. Hoc in sequentibus apparebit.

Capitulum siue distinctio – *TERRA AVTEM* – cui praemittitur rubrica haec – De primaria mundi confusione – quam aliter attendit philosophus, aliter theologus. Dicebat philosophus elementa omnia permixta, sicut faex permiscetur uino in musto, ubi est confusio donec paulatim faex residat, sed postea sortita sunt loca propria: ignis et aer superiorem, terra et aqua inferiorem. In hac opinione erat qui dicebat: "et corpore in uno frigida pugnabant calidis et umentia siccis." Theologus dicit quod ab initio creationis suae singula sunt sortita loca propria. In hoc tamen solo erat confusio, quod aquae uaporabiles erant usque ad sublunarem regionem tenues ad modum nebulae. Et uide quod tribus nominibus appellat materiam illam primordialem quattuor elementorum, scilicet mundum istum sensibilem, primo nomine 'terrae', secundo nomine 'abyssi', tertio nomine 'aquarum', et in fine capituli subdit causam quare. INVTILIS ET INFRVCTVOSA. Glossa est eius quod dixerat inanis. ORNATV SVO quem postea recepit, ut caelum sidera,

---

58/59 Gen. 1, 1; cfr *Gloss. interlin.* Gen. 1, 1 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a)
64/82/91 Gen. 1, 2

60/63 cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. a, gloss. marg. 2), quod ex BEDA, *Libri quatt. in princ. Gen.* 1, Gen. 1, 1 (p. 3, 6-8, 16-20) **70/71** OVID., *Met.*, 1, 18-19 **78/79** cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. b, gloss. marg. 1)

---

54 mentitus] unitus P^1 **56** sursum] *dup.* H **60** est[2]] *add.* $H^{sup.\ l.}$ **62** quia] quod H **64** cui] *om.* P^1 praemittitur] permittitur H **68** loca propria] *tr.* H **69** terra] *om.* H **75** appellat] appellant H **76** istum] illum H sensibilem] sensilem H

aer aues, et huiusmodi. Abyssus proprie est profunditas obscura: a, sine; byssus, genus lini candidissimi, et nascitur in Aegypto. SED *TENEBRAE*. Responsio ad utramque obiectionem hereticorum quia tunc nihil erat quod appellaretur hoc nomine tenebrae, sicut modo silentium nihil est nisi absentia uocis et nuditas nihil est nisi absentia uestis. Sed modo inquit fateor creaturas esse tenebras postquam lux creata est, nam ex obiectu corporis ad lucem habent creari. Vnde subdit – OBSCVRITAS AVTEM – et tu intellege postea. CATALOGO enumeratione. MATERIAM DOMVS ligna scilicet et lapides strata coram se in area. QVID DE QVO scilicet columnam, basem uel epistylium. DVCTILEM tamquam ceram mollem in manu artifices. PRO *SVPERFEREBATVR* quod est in littera nostra. SYRA LINGVA quae in plerisque consona est Hebraeo. IN QVO scilicet in fouendo attenduntur duo scilicet initium et regimen siue dispositio, quia tunc incipit esse animal in ouo et disponi secundum membra, dum illud fouet auicula. MALE quia Spiritum Sanctum nihil aliud intellexit esse quam animam mundi. Descenderat enim in Aegyptum ut annales legeret Aegyptiorum, inter quos repperit hoc opus Mosi et quaedam apposuit libris suis.

80/81 cfr ISID., *Etym.* 13, 20, 1 et 19, 22, 15 **91/92** cfr *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 2 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. b) et *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. b, gloss. marg. 5), quae ex HIER., *Hebr. quaest. in libr. Gen.* (p. 3, 9-16)

---

84 modo] *om. H* et] *om. P*[1] **85** modo] postmodo *H* **88** materiam] materia *H* lapides] lapidi *H* **91** nostra] *add. H*[sup. l.] **94** disponi] dispositioni *P*[1] **96** animam] anima *H* Descenderat] *corr. ex* diescenderat *H* **97** annales legeret] *tr. H* **98** quaedam] quoddam *H*

Additional notes

2/4 Praemittit – Senonensem] Langton here noted that Comestor addressed his epistolary prologue to William, Archbishop of Sens, who in 1176 was made Archbishop of Reims. Langton, therefore, produced this commentary, his first on the *History*, sometime before 1176, a very early date given that the History itself came out sometime between 1169 and 1173. In his second commentary on the *History*, which he produced in 1191-1192, Langton noted the change in sees of Archbishop William (C.2, 1-2: "Praemittit epistolam quam dirigit archiepiscopo Remensi quondam Senonensi..."). **7** inquit] The presence of the word 'inquit' here and throughout this commentary signals the presence of a reporter. Langton's first commentary on the *History*, in contrast to his second, was a *reportatio*. **26/40** quae – uocabula] These lines from Langton's first commentary are found together with a few additions in the edition of the *History* printed in the Migne *Patrology* (*PL* 198, columns 1053-54, line 26 to columns 1055-56, line 7).

Appendix C

Capitula ex secunda glossa Stephani Lang. supra *Historiam*

Fluuius egrediebatur de loco uoluptatis qui diuidebatur in quattuor capita: uni est nomen Geon, alii Phison, tertio Tigris, quarto Eufrates. Locus uoluptatis est Spiritus Sanctus in quo est uera et summa plenitudo uoluptatis. Fluuius inde egrediens est Sacra Scriptura a Spiritu Sancto edita et eodem summi Dei digito depunctata. Diuiditur autem fluuius ille in quattuor flumina id est Sacra Scriptura in quattuor species scilicet historiam, allegoriam, anagogem, tropologiam. Prima istarum scilicet historia significatur per Geon et conuenienter. Geon enim interpretatur terrae hiatus. Qui uero solam historiam sequebantur, scilicet antiqui ueteris synagogae, sola terrena exspectabant. Historia dicitur ab istoron, quod est uidere uel gesticulari. Narrat enim de eis tantum quae gesta sunt et uisa. Secunda scilicet allegoria significatur per Phison. Phison interpretatur oris mutatio. Mutatur quodammodo os in allegoria, quia aliud dicitur et aliud significatur. Vnde dicitur allegoria ab alleon, quod est alienum. Tertia scilicet anagoge significatur per Tigrim. Tigris interpretatur uelox. Veloci autem opus est ingenio et acuto ut intellegantur ea de quibus est anagoge scilicet unitatem in Trinitate et Trinitatem in unitate et ordines angelorum. Dicitur autem anagoge ab ana, quod est sursum, et goge, quod est ductio; unde anagoge quasi sursum ductio, unde isagoga id est introductio. Quarta scilicet tropologia significatur per Eufraten. 'Frugifer' est autem interpretatio huius nominis Eufrates quare significat tropologiam. Magnus enim est fructus in illis in quibus consistit tropologia scilicet in morum sinceritate. Dicitur enim tropologia a tropos, quod

1 Gen. 2, 10-14

9/11 cfr. Hvgo S. Vict., *Didasc.* 6, 4 **11/12** cfr Isid., *Etym.* 1, 41 **13/16** cfr Isid., *Etym.* 1, 37, 22 **16/17** cfr Isid., *Etym.* 13, 21, 9 **22/23** cfr Isid., *Etym.* 13, 21, 10

2 est nomen] est enim nomen *V* **8** scilicet] *om. sed add. V sup. l.* **10** ueteris] *dup. sed eras. N* **11** Historia] enim *add. V* istoron] *corr. ex* historno *V*, historion *N* **12** de – tantum] tantum de eis *V*, de eis *N* **21** unde] inde *N V* **22** est autem] *tr. N V* **24** illis] his *N* **25** enim] autem *N V*

est conuersio, et logos, quod est sermo. Inde tropologia est sermo conuersus ad nostram eruditionem. Tribus omissis agit Magister de sola historia.

Praemittit autem epistolam, quam dirigit archiepiscopo Remensi adnot. quondam Senonensi, in qua materiam praelibat, causam operis suscepti assignat, ordinem et modum etiam declarat. Historiae uero dicit se principaliter insistere, licet quaedam incidentia ethnicorum id est gentilium ut historiam Troianorum et huiusmodi frequentius interponat. Vbi comparat se Magister riuulo qui, licet diuerticula quae secus alueum inuenit repleat, cursum tamen solitum non dimittat. Haec epistola est prologus ante rem; demum ponit proemium in re, in quo Sacram Scripturam diuidendo ad illam speciem de qua intendit descendit.

Sic ergo incipit: IMPERATORIAE MAIESTATIS. In hoc proemio quandam similitudinem assignat inter aliquem mundanum imperatorem et summum Deum, quorum uterque tres habet mansiones et ab eis diuersa diuinorum uocabula sortiuntur. Nota quod de cenaculo Domini ponit hoc exemplum: *ambulauimus in domo Domini cum consensu*. Sed cum in hoc exemplo non ponatur nomen cenaculi sed nomen domus, non uidetur exemplum circumquaque conueniens. Melius ergo ut nobis uidetur pro exemplo cenaculi quod pro Sacra Scriptura ponitur diceret: *in loco pascuae ibi me collocauit*. Pascua enim Sacram significant Scripturam. CENACVLI TRES SVNT PARTES. Videtur quod quattuor essent ponendae ad hoc ut propria esset similitudo inter cenaculum et Scripturam. Scripturae enim sunt superius in quattuor partes assignatae. Asserimus quod dici potest una pars cenaculi aliam continere, ita et una pars Sacrae

---

43/44 Ps. 54, 15 **47** Ps. 22, 2

29/30 cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 2-4) **31/34** cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 6-10) **34/36** cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 10-13) **36/37** cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 15-16)

---

26 est[3]] id est *N* **30/31** operis suscepti] *tr. N* **31** assignat] praeassignat *V* **31** et – etiam] etiam et modum *V*, et modum *N* **32** dicit – principaliter] se dicit principaliter *N V* **34** comparat] *corr. ex* praeparat *V* **48** Sacram – Scripturam] Sacram Scripturam significant *V*, Sacram significant Scripturam *N* **49** essent] esset P^2 ponendae] *scripsi sicut Ps. Steph. Lang. in codice* D, ponendum *N V* P^2 **51** quattuor partes] *tr. N V* Asserimus] dicimus *N* **51/52** dici potest] *tr. N*

Scripturae aliam, ut allegoria anagogen. ANNALIS HISTORIA. Quae narrat gesta unius anni uel plurium usque ad decem; unde historia Troianorum dici potest annalis. KALENDARIA. Quae narrat gesta unius mensis uel plurium infra annum ut historia Iudith. EPHEMERA. Vnius diei uel plurium infra mensem, sicut a quodam pisce qui tantum per unum diem uel paucos durat. ALLEGORIA PER FACTVM ALIVD FACTVM FIGVRAT. Non est haec sufficiens assignatio allegoriae. Sumitur enim quandoque a persona, a loco, a tempore, a re, a negotio, ut per mortem Goliae significatur destructio diaboli, a numero, ut per quinarium, qui infaustus est numerus, significantur quinque sensus. Quattuor praemissae species Sacrae Scripturae circa unum notari possunt: Hierusalem quantum ad historiam ciuitas terrestris, allegorice est Ecclesia militans, anagogice Ecclesia triumphans, tropologice anima fidelis. PRINCIPIVM LOQVENDI. Proposuerat enim forsitan componere allegorias. Quod tamen non inuenimus fecisse Magistrum.

IN PRINCIPIO ERAT VERBVM. Conuenienter notantur in hoc principio duo Cherubin sese respicere id est Vetus et Nouum Testamentum. Vetus enim Testamentum sic inchoat Moses: *In principio creauit Deus caelum et terram*; Iohannes uero Euangelium suum, quod hic sumimus quasi pro initio Noui Testamenti, sic: *In principio erat Verbum*. Haec duo Testamentorum initia coniungit Magister dicens: *IN PRINCIPIO ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT* IN PRINCIPIO, IN QVO VERBO ET PER QVOD *CREAVIT* MVNDVM, 'in principio' itaque id est in Filio 'creauit Deus mundum', et hoc resume, 'in principio' temporis. Dicitur autem Deus creare in Filio

---

55/56 cfr Iudith **61** I Reg. 17, 49 **69/76** Ioh. 1, 1-3; Gen. 1, 1

53/58 cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 16-22) **58/63** cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 26-35) **63/66** cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 35-38) **69/76** In – mundum] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 43-45) **76/82** in principio – initio] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 46-49) **76/78** in principio – temporis] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 57-59) et *Gloss. interlin.*, Gen. 1, 1 *ad loc.* (uol. 1, p. 9, col. a)

---

57 sicut] et dicitur sic *N V* **58/59** per factum] *corr. ex* perfectum *N* **59** haec] *om. V* **61** significatur] designatur *V* **62** ut] *om. V* **65** est] *om. V* **66** principium] prima *V* P^2 **69** in principio] historia scholastica *praem. N* **70** principio] *om.* P^2 **71** sic] sicut *V* **76** quod] uerbum *add. V*

uel per Filium, quia Filius est eiusdem essentiae cum Patre et eorum operatio est indiuisa. Sumitur ergo hoc nomen 'principio' semel positum aequiuoce in initio Genesis, scilicet pro Filio Dei et pro temporis initio. *CREAVIT* MVNDVM. Siue pro empyreo caelo mundum accipias siue mundum appelles sensilem, qui sensilis dicitur ad differentiam empyrei caeli, quod propter suam subtilitatem nullo sensu percipitur, seu etiam mundum appelles sublunarem regionem, quae est pars sensilis mundi. Conuenienter et uere dicitur 'creauit'. Creari enim est ex nihilo fieri. Si mundum accipias pro homine, qui microcosmos dicitur a Graecis, id est minor mundus, non dicitur proprie 'creauit mundum' id est hominem, nisi uerbum creandi sumas pro uerbo plasmandi. Immo fecit hominem ex materia praeiacenti iam creata. Inter opinionem Platonis et Aristotelis haec erat conuenientia, quod uterque uoluit tria esse ab aeterno. Haec erat differentia, quod Plato dixit Deum esse operatum in ylem per ideas, id est formas, Aristoteles uero dixit mundum esse formatum et ideis distinctum ab aeterno sicut modo est. Licet ergo dicat Magister Platonem dixisse duo fuisse ab aeterno, scilicet Deum et mundum, per mundum tamen duo intellegimus scilicet materiam et formam. INANE. Est uacuitas quae remaneret me recedente in loco quem ego repleo, intellecto quod nihil subintraret, nec aer scilicet nec aliud. ATOMI. Corpora sunt uix perceptibilia aliquo sensu. PROPHETAVIT. Est enim prophetia de praeterito sicut de futuro. SOLVS DEVS EST AETERNVS sed forsitan quaedam fuerunt ab aeterno quae non sunt aeterna ut enuntiabilia. Require aliunde differentiam inter perpetuum, sempiternum, temporale siue perenne, et aeternum. QVOD SIMVL FACTVM EST. Simul

---

82/86 creauit – mundi] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 49-50) **86/91** Conuenienter – creata] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 50-56) et *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 9, col. a, marginal gloss 8) **91/98** Inter – formam] cfr *Gloss. ordin.* (uol. 1, p. 6, col. b, marginal glosses 2 and 3) **98/100** cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 1 (B, 57) **102/105** solus – aeternum] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 1 (B, 59-60) **105/109** Quod – terram] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 1 (B, 60-62)

---

84 subtilitatem] sensilitatem *V* **86** pars – mundi] sensilis mundi pars *V* **87** est – nihilo] ex uerbo *V* **91** materia praeiacenti] *tr.* *V* **95** ergo] modo P^2 **98** remaneret] remanet *V* **99** repleo] impleo *V* **104** sempiternum] et *add.* *V*

creauit Deus caelum et terram, alioquin contrariae essent istae duae auctoritates: *initio tu Domine terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli*, et quod hic dicitur, *In principio creauit Deus caelum et terram*. QVANDAM DISPOSITIONEM. Quae notatur in sequenti capitulo ubi dicit: *diuisit lucem ac tenebras*.

De primaria mundi confusione.

TERRA AVTEM. Nota tria uocabula quibus appellat primariam mundi materiam: terra, aqua, abyssus. Quare uero eam indifferenter his nominibus appellat, ipse in fine capituli manifestat. Abyssus dicitur ab a et byssus; byssus est species lini candidissimi. Vnde adhuc dicitur omnis locus abyssus qui sine claritate est. Philosophi uero etiam aliis nominibus praedictam materiam appellant: siluam, ylem, chaos, quae uel proprie uel translatiue bene eam significant. INVTILIS quantum ad illum statum. INFRVCTVOSA tunc non habens fructum, sicut dicitur planta inutilis et infructuosa dum est tenella. VACVA ORNATV SVO id est ornatu quem erat habitura. Erat autem materia illa quasi mustum in quo purus liquor superenatat, turbulenta subsident. Vnde quidam: "leuis ignis in altum, terra grauis pessum, mediotenus humor et aer." QVOD VERO DICTVM EST, *TENEBRAE ERANT*, dogmatizauerunt quidam tenebras esse aeternas. Erant enim tenebrae cum fieret mundus. Asserimus illos

---

107/108 Ps. 101, 26 **108/109** Gen. 1, 1 **110** Gen. 1, 4 **112/133** Gen. 1, 2

109/110 Quandam – tenebras] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 1 (B, 62-63) **111/118** De – significant] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 2 (B, 64-78) **116** abyssus – claritate] cfr ISID., *Etym.* 13, 20, 1 et 19, 22, 15 **119/121** inutilis – tenella] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 2 (B, 78-79) **121/124** uacua – aer] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 2 (B, 66-69, 79-80) **123/124** BERNARD. SILV., *Cosmogr.* 1.46-47 (ed. Dronke, 1978, p. 98) **124/161** Quod – gratiarum] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 2 (B, 82-87)

---

106 alioquin] aliquin *V* **107** initio] in *praem.* *N V* **111** de – confusione] *N* $P^{2in\ marg.\ a.m.}$, de primaria mundi infusione $A^{in\ marg.}$ **113** Quare] quasi *ut uid.* *V* eam indifferenter] *tr.* *V* **114** manifestat] ostendit *V* **115** byssus[1]] bysso *N* **116** claritate] caritate *V* **117** uero etiam] *om.* *V* **118** translatiue] translatione *V* bene eam] *tr.* *V* **119** tunc] tamen *V* **121** ornatu[2]] suo *add.* *V* **122** in – liquor] hoc est potius philosophicum *add.* $N^{sup.\ l.\ a.m.}$, hoc est philosophicum *add.* $P^{2sup.\ l.\ a.m.}$ **126** asserimus] dicimus *V*

deceptos fuisse. Non enim habetur: "tenebrae fuerunt cum fieret mundus"– hoc enim esset falsum – sed "tenebrae erant," quod quidem uerum est. Oritur hic quaestio utrum tenebrae sint aliquid. Quidam dicunt quod non. Huiusmodi enim nomina, 'tenebrae', 'nuditas', nihil ponunt; immo priuant potius, sicut haec nomina: carentia, absentia. Pro qua opinione facere uidetur quod dicit Magister: TENEBRAE NIHIL ALIVD ERANT QVAM LVCIS ABSENTIA. Talia ergo nomina significant aliquid sed nihil copulant nec appellant, sicut hoc nomen falsum, cum dicitur aliquid est falsum. Significat enim falsitatem sed nihil copulat. Significat etiam ueritatem id est dat intellegi more nominis relatiui. Si enim aliquid est falsum, oportet quod aliquid est uerum, cuius respectu dicitur aliquid falsum esse. Similiter cum dicitur homo est malus, hoc nomen malus nihil praedicat ibi uel copulat. Significat tamen id est dat intellegi bonam naturam quam priuat malus. Idem dicunt de his nominibus, tenebrae, nuditas, scilicet quod hoc nomen nihil copulat uel appellat. Dat tamen lucem intellegi. Vnde haec argumentatio probabilis est: "locus est tenebrosus, ergo lux fuit futura." Nobis autem uidetur quod non potest dici de hoc nomine 'tenebrae' quod dicitur de his nominibus – malus, falsum – quae sunt adiectiua, quia hoc nomen tenebrae substantiuum est. Et cum non sit nomen figmenti ut chimaera, aliquid debet appellare. Dicimus ergo quod tenebrae sunt aliqua, alioquin nihil esset dictu: *TENEBRAE ERANT*. Et quod Dominus *DIVISIT LVCEM AC TENEBRAS* – et etiam aliter non posset relatio fieri ad hoc nomen tenebrae, nisi aliquid supponeret – nostram opinionem confirmat. QVOD IN CATALOGO id est enumeratione creaturarum dicitur: *benedicite lux et tenebrae Domino*. Quod autem dicit Magister quod tenebrae nihil

150 Gen. 1, 4 **153/154** Dan. 3, 72

152/154 Quod – Domino] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 2 (B, 88)

127 fuisse] esse *V* **128** falsum] *scripsi sicut Ps.Steph. Lang. in codice* D, fieri *N V* P^2 **131** priuant] *corr. ex* priuunt *N* **135** sicut] sic P^2 **136** etiam] enim *V* **138** est] sit *N V* **140** ibi – copulat] uel copulat ibi *V* **141** idem dicunt] hic esse *add. sed del.* P^2 **144** probabilis est] fuit probabilis P^2 **148** figmenti] significatum *ut uid. V*, significatiuum P^2 **152** confirmat] affirmat *V* **153** id – dicitur] dicitur id est enumeratione creaturarum *V* **154** nihil] aliud sunt *add. V N*

quam lucis absentia, intellege de tenebris quae fuerant primo die ante lucem creatam; nihil enim erant. Postea uero sunt tenebrae createae a Deo, quando lux est creata; illas dicimus esse aliquas. QVIDAM IRRIDENT DEVM VETERIS TESTAMENTI quod creasset prius tenebras quam lucem. Irrideant heretici. Nos dicimus hoc ad litteram uerum esse et mystice bene conuenit. Dominus enim in tenebrosis id est peccatoribus facit fulgere lucem gratiarum. FOVEBAT. Hoc uerbo notatur duplex sedulitas scilicet producendi fetus et custodiendi, quae etiam uidebantur esse in Deo per effectum.

161/163 fouebat – effectum] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* 2 (B, 92-95)

161 id est] in *add. N V* facit] *dup. sed eras. N* **162** scilicet] id est *V*

Additional notes

29/30 Praemittit – Senonensi] Langton, who produced this commentary in 1191-1192, here noted Archbishop William's change of sees from Sens to Reims, which took place in 1176. His second commentary on the *History*, therefore, postdated his first by at least fifteen years.

Appendix D

Glossa Ps. Stephani Lang. in *Historiam*

Fluuius egrediebatur de loco uoluptatis, qui diuidebatur in quattuor capita: uni nomen est Geon, alii Phison, tertio Tigris, quarto Eufrates. Locus uoluptatis est Spiritus Sanctus, in quo est uera et summa plenitudo uoluptatis. Fluuius inde egrediens Sacra Scriptura edita Spiritu et eodem depunctata summi Dei. Diuiditur autem fluuius ille in quattuor flumina id est Sacra Scriptura in quattuor species: historiam scilicet, allegoriam, anagogem, tropologiam. Prima significatur per Geon et conuenienter. Geon enim interpretatur terrae hiatus. Qui enim solam historiam sequebantur, antiqui scilicet ueteris synagogae, sola terrena exspectabant. Historia dicitur ab istoron, quod est uidere uel speculari. Narrat enim de illis tantum quae gesta sunt et uisa. Secunda scilicet allegoria significatur per Phison quod interpretatur oris mutatio. Mutatur enim quomodo os in allegoriam, quia aliud dicitur, aliud significatur. Vnde dicitur allegoria ab alleon, quod est alienum. Tertia scilicet anagoge significatur per Tigrim. Tigris enim interpretatur uelox. Veloci enim et acuto ingenio opus est ut intellegantur ea de quibus anagoge scilicet unitatem in Trinitate et econtrario et ordines angelorum. Dicitur autem anagoge ab ana, quod est sursum, et goge, quod est ductio; unde anagoge quasi sursum ductio; unde isagoga id est introductio. Quarta scilicet tropologia significatur per Eufraten, quod interpretatur 'frugifer', quae tropologiam significat. Magnus enim est fructus in illis in quibus consistit tropologia scilicet in morum sinceritate. Dicitur autem tropologia a tropos, quod est conuersio, et logos, quod est sermo. Inde tropologia quasi sermo conuersus ad nostram eruditionem. Tribus omissis agit Magister de historia sola.

---

1 Gen. 2, 10-14

1/27 Fluuius – sola] Steph. Lang., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 1-28) **9/10** Qui – exspectabant] cfr. Hvgo S. Vict., *Didasc.* 6, 4 (ed. Buttimer, p. 121, 27-30) **10/11** Historia – speculari] cfr Isid., *Etym.* 1, 41 **11/12** cfr Isid., *Etym.* 1, 37, 22 **16** cfr Isid., *Etym.* 13, 21, 9 **21/22** cfr Isid., *Etym.* 13, 21, 10

---

13 quomodo] *sic*; quodammodo SL^2 **14** allegoriam] *sic*; allegoria SL^2 **16** Veloci] *dup. sed eras.*

Praemittit autem in prologum suum epistolarem epistolam, quam dirigit ad archiepiscopum Guillelmum, quondam Senonensem, Remensem ut manum correctionis apponat et fauorem suum eidem exhibeat. Praelibat et materiam, causam suscepti operas assignat, ordinem et modum agenda declarat. Historiae uero principaliter se dicit insistere, licet quaedam incidentia ethnicorum id est gentilium ut historiam Troianorum et huiusmodi frequentius interponat. Vbi Magister se comparat riuulo qui, licet diuerticulam quam secus alueum inuenit repleat, cursum tamen solitum non dimittat. Haec epistola est prologus ante rem; demum ponit proemium in re, in quo Sacram Scripturam diuidendo atque ad illam speciem de qua <intendit descendit>. NOVA CVDERE nouas facere expositiones dummodo sint ad aedificationem. QVAEDAM INCIDENTIA ut de incendio Troiano et similibus. Legitur enim inquit super Esdram quod rex Persarum proprium scriptorem chronicorum id est gestorum sui temporis et proprium incendium scilicet eorum quae temporibus suis finitimis regionibus emenserant etc. INSTAR RIVVLI id est sicut non dimittit cursum propter incendia, sicut nec propositum id est historiae cursum. ETHNICORVM id est gentilium. Ethnos enim graece, gens latine. STILO RVDI nouae scripturae. LIMA id est correctione.

IMPERATORIAE MAIESTATIS. In hoc proemio assignat quondam similitudinem inter Deum imperatorem mundanum et summum Deum, quorum uterque tres habet mansiones et ab eis diuersa diuinorum uocabula sectantur. Notandum de cenaculo Domini hoc ponit exemplum: *ambulauimus in domo Domini cum consensu.* Sed in hoc exemplo non ponatur nomen cenaculi <sed nomen domus.

41/44 cfr I Esdr. 4, 15 ; 5, 17 ; 6, 1-2 **49/50** cfr Ioh. 14, 2 **53** Ps. 54, 15

28/30 Praemittit – Remensem] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 2-4) et *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 29-30) **30/31** ut – exhibeat] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 4-5) **31/39** Praelibat – qua] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 30-38) **39/48** nova – correctione] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 5-14) **46/47** cfr ISID., *Etym.* 8, 10, 3 **49/64** imperatoriae – annalis] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 39-55)

---

32 ordinem] *ut uid.* **39** intendit descendit] *om. D sed scripsi sicut Steph. Lang. in prima glossa supra Historiam* **41** Troiano] *corr. ex* Traiano **43** incendium] *sic*; incidentium SL[1] **45** incendia] *sic*; incidentia SL[1] **49** assignat] *corr. ex* assignauit **54/58** sed – Scripturam] *om. per hom. sed scripsi sicut Steph. Lang. in secunda glossa supra Historiam*

Non uidetur exemplum circumquaque conueniens. Melius ergo ut nobis uidetur pro exemplo cenaculi, quod pro Sacra Scriptura ponitur, diceret: *in loco pascuae ibi me collocauit*. Pascua enim Sacram significat Scripturam.> CENACVLI TRES SVNT PARTES. Videtur quod quattuor essent ponendae ad hoc ut propria similitudo inter cenaculum et Scripturam. Scripturae enim sunt superius in quattuor partes assignatae. Dicimus quod dici potest una pars cenaculi aliam continere, ita et una pars Scripturae aliam ut allegoria anagogen. ANNALIS HISTORIA. Quae narrat gesta unius anni uel plurium usque ad decem; unde historia Troianorum dici potest annalis. KALENDARIA id est mensurna, quae narrat gesta unius mensis uel plurium infra annum ut historia Iudith. EPHEMERA id est diurna a pisce uel uerme, qui hoc nomine sentitur et eadem die qua nascitur moritur uel paulo post. Est ergo ephemera historia unius diei ut de Esther uel plurium infra mensem ut de opere sex dierum, quod dicitur cosmographia id est descriptio mundi. ALLEGORIA PER FACTVM ALIVD FACTVM FIGVRAT. Non haec sufficiens assignando allegoriae. Sumitur enim quandoque a persona ut Isaac significant Christum; quandoque a re quae non est persona ut ueruex occisus humanitatam passam, uirga iustitiam – persona enim est indiuidua rationalis creaturae substantia; quandoque a loco ut mons in quo Christus docebat eminentiam uirtutum; quandoque a tempore ut hiems significant frigus uitiorum ut *non sit fuga uestra in hieme* id est in caritatis refrigeratione; quandoque a facto siue negotio ut interfectio Goliae destructionem diaboli; quandoque a numero ut quinarius, qui est infaustus numerus, significant quinque sensus, *et*

---

57 Ps. 22, 2 **65/66** cfr Iudith 1, 1 – 13, 10 **72/73** cfr Gen. 22, 2-13 **75/76** cfr Matth. 5, 3 **77** Matth. 24, 20 **78/79** cfr I Reg. 17, 49 **80/81** Is. 4, 1

65/66 kalendaria – Iudith] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 16-17) et *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 55-56) **66/68** ephemera – post] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 17-19) **68** Est – historia] *scr.* D **68/69** unius – mensem] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 66-67) et *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 20-21) **69/70** ut – mundi] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 23-26) **70/72** Allegoria – allegoriae] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 58-60) **72/82** Sumitur – gratiae] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 27-35); cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 60-63) **74** uirga iustitiam] *scr.* D **76/77** ut – uitiorum] *scr.* D **78** siue negotio] *scr.* D

---

71 assignando] *sic*; assignatio SL^2 **75** creaturae] *sic*; naturae SL^1

apprehendent septem mulieres uirum unum in die etc. id est septem dona gratiae. Quattuor praemissae species Sacrae Scripturae circa unum possunt notari, quia Hierusalem quantum ad historiam ciuitas terrestris, allegorice est militans, anagogice Ecclesia triumphans, tropologice anima fidelis. Et nota quod sicut uoces significant historiam, ita historia allegoria et alia duo. DOMA id est tectum siue culmen domus et debet scribi 'doma' sine 'g'. Quandoque tamen causa metri interponatur 'g'. PRINCIPIVM LOQVENDI id est a libro Genesis, qui est principium historiae, uel PRINCIPIVM LOQVENDI dicit quia forte proposuerat componere allegorias. Quod tamen non inuenimus Magistrum fecisse.

IN PRINCIPIO ERAT VERBVM id est in Filio et per, et est titulus: incipit scholastica historia. Sed non ultra hanc clausulam exponit Magister: *in principio creauit Deus caelum et terram*. Quod quia super librum multipliciter exponitur, ostendit quoque diuersas acceptiones huius nominis 'principii', scilicet uel initio temporis, pro Filio et Patre et Spiritu Sancto. Et quia per caelum et terram mundus intellegitur, point uarias acceptiones huius nominis 'mundus'. Ad ultimum opiniones philosophorum elidit per hoc uerbum 'creauit'. Cum enim creare est de nihilo aliud facere, philosophi dicebant mundum ex praeiacenti materia factum. In hoc etiam principio conuenienter notantur duo Cherubin sese respicere id est Vetus et Nouum Testamentum. Vetus enim Testamentum sic inchoat Moses: *in principio creauit Deus caelum et terram etc.*; Iohan-

---

92 Ioh. 1, 1-3 **94** Gen. 1, 1 **101/111** Gen. 1, 1; Ioh. 1, 1-3

82/85 Quattuor – fidelis] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 63-66) **85/86** Et – duo] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 38-40) **86/88** doma – interponatur 'g'] *scr. D,* sed cfr HUG. S. CARO, *Gloss. sup. Hist.* (E, 146-147); cfr etiam STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 40) **88/89** principium – historiae] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 40-42) **89/91** uel – fecisse] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 66-68) **92** in[1] – uerbum] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 69) **92/94** id – terram] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 43-46) **94/97** Quod – Sancto] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B.4, 34-36) **97/101** Et[1] – factum] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 49-53) **101/107** In – dicens] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 69-75)

---

86 allegoria] *sic*; allegoriam SL[1] **86/87** doma – interponatur 'g'] *scr. D*; cfr SL[1] ("doma tectum domus") **102** Cherubin] *corr. ex* cherubinen

nes uero euangelium suum, quod hic sumimus quasi pro initio Noui Testamenti, sic: *in principio erat Verbum*. Haec duo Testamenta cum initio coniungit Magister dicens: "*IN PRINCIPIO*," id est in Patre, "*ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT* PRINCIPIVM," essentialiter, "IN QVO VERBO" patet "QVOD PATER *CREAVIT* MVNDVM," '*IN PRINCIPIO*' itaque id est in Filio '*CREAVIT DEVS* MVNDVM' adhuc resume '*IN PRINCIPIO* TEMPORIS'. Dicitur autem Deus creare in Filio uel per Filium, quia Filius est eiusdem essentiae cum Patre et eorum operatio est indiuisa. Sumitur ergo hoc nomen 'principium' aequiuoce semel positum in initio Genesis id est pro Filio Dei et temporis initio uel inter primas creaturas. *CREAVIT* MVNDVM. Siue pro empyreo caelo mundum accipias siue mundum appelles mundum sensibilem, qui sensibilis dicitur ad differentiam empyrei caeli, quod propter subtilitatem nullo sensu percipitur, seu etiam appelles sublunarem regionem, quae est pars sensibilis mundi. Conuenienter et uere dicitur 'creauit', quia creare est ex nihilo facere. Si uero mundum accipias pro homine, qui 'microcosmos' dicitur a Graecis id est 'minor mundus', non dicitur proprie 'creauit mundum' id est hominem, nisi sumas uerbum creandi pro uerbo plasmandi, quia fecit hominem ex praeiacenti materia iam creata. Inter opinionem Platonis et Aristotelis haec erat conuenientia, quod uterque uoluit tria esse ab aeterno. Haec erat differentia, quod Plato Deum esse operatum in ylem per ideas id est formas. Aristotelis uero dicit mundum esse formatum et ideis esse distinctum ab aeterno <sicut modo est. Licet modo dicat Magister Platonem dixisse duo fuisse ab aeterno> scilicet Deum et mundum, per mundum tamen duo intellegimus scilicet materiam et formam.

107/109 in – mundum] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 75-76) **107/108** id – Patre] *scr.* D **108** principium] *scr.* D essentialiter] *scr.* D **109** patet – Pater] *scr.* D **110/113** in[1] – indiuisa] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 76-80) **113/115** Sumitur – initio] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 80-82) **115** uel – creaturas]] *scr.* D **115/131** creauit – formam] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 82-98)

106/107 Testamenta cum initio] *sic*; testamentorum initia SL[2] Testamenta cum initio] *sic*; testamentorum initia SL[2] **107/108** id – Patre] *scr. D*; cfr SL[2] **108** principium] *scr.* D; cfr SL[2] ("in principio") **109** patet quod Pater] *scr. D*; cfr SL[2] ("et per quod") **110** adhuc] *sic*; et hoc SL[2] **115** uel – creaturas] *scr. D*; cfr SL[2] **121** microcosmos] *corr. ex* microscosmos **127** esse operatum] *corr. ex* esse homine operatum **129/130** sicut – aeterno] *om. per hom. sed scripsi sicut Steph. Lang. in secunda glossa supra Historiam*

INANE uocant locum ubi nunc est mundus, et INANE uacuitas quae remaneret me recendente a loco quem repleo intellecto quod nihil subintret. PAN eo quod omnia continet ut ait Philosophus, sed mentitus est. HEBRAEVS HABET 'ELOIM' ETC. Hieronimus dicit quod nomina Hebraica in 'im' desinentia tam singularia quam pluralia de praeterito sicut de futuro sunt masculini generis, in 'in' pluralia et neutri generis. Per hoc autem Est enim prophetica sicut de praeterito sicut de futuro. SOLVS DEVS EST AETERNVS sed forsan quaedam fuerunt quae non sunt aeterna ut enuntiabilia. Require aliunde differentiam inter perpetuum et temporale siue perenne et aeternum. SEMPITERNVS id est cum tempore ATOMA sunt corpora uix sensu perceptibilia. LICET ENIM. Probatio quod simul omnia creata sunt, alioquin contrariae essent auctoritates quas ponit. Sed utraque uera est, quia omnia creata sunt in principio. QVANDAM DISPOSITIONEM quae notatur in sequenti capitulo ubi dicit: *diuisit lucem a tenebris*.

TERRA AVTEM. Huic capitulo praemittitur haec rubrica, de prima mundi confusione, quam aliter attendit philosophus et aliter theologus. Dicebat philosophus omnia elementa permixta sicut faex permiscetur uino, ubi est confusio donec paulatim subsedit, sed postea sortita propria loca: ignis et aer superiorem, alia duo in-

---

146/147 Gen. 1, 4 **148/197** Gen. 1, 2

---

132 inane[1] – mundus] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 57) **132/134** inane[2] – subintret] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 98-100) **134/135** pan – est] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 53-54) **135/138** Hebraeus – generis[2]] *scr.* D, sed cfr HUG. S. CARO, *Gloss. sup. Hist.* (E, 265-268) **138** Per – autem] *scr.* D **138/139** Est – futuro] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 101-102) **139/142** solus – aeternum] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 102-105) **142** sempiternus – tempore] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 59-60) **142/143** atoma – perceptibilia] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 100-101) **143/145** licet – principio] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 60-62) **145/147** quandam – tenebris] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 109-110) **148/161** terra – manifestat] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 64-78); cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 112-114)

---

132 et] *scr. D* **134** subintret] subintraret nec aer scilicet nec aliud SL[2] **135** est] *dup.* **136** pluralia] *corr. sup. l. ex* plura **138** Per hoc autem] *sic*; prophetauit SL[2] prophetica] *sic*; prophetia SL[2] **139** praeterito] *corr. ex* futuro **149** confusione] *corr. sup. l. ex* creatione

feriorem. In hac opinione erat qui dicebat: "frigida pugnabant calidis, humida siccis." Theologus dicit quod ab initio suae creatio-
155 nis singula propria loca sunt sortita. In hoc tamen solo erat confusio, quod aquae uaporabiles erant usque ad sublunarem regionem tenues ad modum nebulae. Et uide quod tribus modis appellat naturam primordialem quattuor elementorum scilicet mundum istum sensibilem scilicet nomine terrae, aquae, abyssi. Quae uero
160 indifferenter his nominibus differenter appellat ipse in fine capituli manifestat. Abyssus dicitur ex a et bysso; byssus est species lini candidissimi quod nascitur in Aegypto. Vnde adhuc dicitur omnis locus abyssus qui est sine claritate. Philosophi uero et aliis nominibus praedictam materiam appellant: syluam, hyle, chaos, qui uel
165 proprie uel translatiue significant eam. INVTILIS quantum ad illum statum. INFRVCTVOSA tunc non habens fructum, sicut dicitur planta inutilis id est infructuosa dum est tenella. ORNATV SVO id est ornatu quem erat habitura ut caelum sidera, aer aues etc. Erat autem materia illa quasi mustumra in quo purus liquor superena-
170 tat, turbulenta subsident. Sed hoc est potius philosophicum. Vnde quidam: "leuis ignis in altum, terra grauis pessum, mediotenus humor et aer." Quod natura dictum est, TENEBRAE, dogma<tizauerunt> qui<d>am fuisse aeternas. Erant enim tenebrae cum fieret mundus. Sed dicimus illos fuisse deceptos. Non habetur "te-
175 nebrae fuerant cum fieret mundus" – hoc enim esset falsum – sed "TENEBRAE ERANT," quod quidem uerum est. Hic oritur quaestio utrum tenebrae sint aliquid uel aliqua. Quidam autem dicunt quod non. Huiusmodi enim nomina – tenebrae, nuditas – nihil ponunt sed potius priuant sicut haec nomina carentia, absentia.

153/154 cfr OVID., *Met.,* 1, 18-19 **161/165** Abyssus – eam] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 114-118); cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 80-81) **165/166** inutilis – statum] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 119) **166/167** infructuosa – tenella] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 119-121) **167/172** ornatu – aer] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 121-124); cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 79-80) **170** Sed – philosophicum] *scr.* D **171/172** BERNARD. SILV., *Cosmogr.* 1.46-47 (ed. Dronke, 1978, p. 98) **172/199** Quod – supponeret] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 124-152); cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 82-87)

---

159 Quae] *sic*; quare SL^2 **160** differenter] *sic* **164** qui] *sic*; quae SL^2 **169** mustumra] *sic*; mustum SL^2 **172** natura] *sic*; uero SL^2 **172/173** dogma quiam] *om. D sed scripsi sicut Steph. Lang. in secunda glossa supra Historiam* **174** mundus] haec enim *add. sed del.*

Pro qua opinione uidetur facere quod dicit Magister: "tenebrae erant nihil aliud quam lucis absentia." Talia ergo nomina significant aliquid sed nihil copulant uel appellant, sicut hoc nomen falsum cum dicitur aliquid est falsum. Significat enim falsitatem sed nihil copulat. Significat ueritatem id est intellegi dat more nominis respectiui. Si enim aliquid est falsum, oportet quod aliquid sit uerum, cuius respectu aliquid dicatur esse falsum. Similiter cum dicitur homo est malus, hoc nomen malus nihil praedicat ibi uel copulat. Significat tamen bonam naturam id est dat intellegi quam priuat malus. Idem dicunt de his nominibus tenebrae, nuditas scilicet quod hoc nomen nihil copulat uel appellat. Dat tamen intellegi lucem. Vnde haec argumentatio est probabilis: "locus est tenebrosus, ergo lux fuit futura." Nobis autem uidetur quod non potest dici de hoc nomine tenebrae quod dicitur in his nominibus – malus, falsus – quae sunt adiectiuae, quia hoc nomen tenebrae substantiuum est. Et cum non sit nomen figmenti ut chimaera, aliquid debet appellare. Dicimus ergo quod tenebrae sunt aliqua; alioquin nihil esset dictu: *TENEBRAE ERANT*. Et quod Dominus *DIVISIT LVCEM AC TENEBRAS* – et etiam aliter non posset fieri relatio ad hoc nomen tenebrae, nisi aliquid supponeret – <nostram opinionem confirmat>. Quod autem dicit Magister quod tenebrae nihil aliud sunt nisi lucis absentia, intellege de tenebris primo die ante lucem creatam; nihil erant. Postea uero sunt tenebrae creatae a Deo quando lux creata est, et illas dicimus esse aliquas. Vnde dicit: "OBSCVRITAS AVTEM etc." <et tu intellege postea>. IN CATALOGO id est enumeratione creaturarum dicitur etc. IRRIDENT DEVM VETERIS TESTAMENTI quod creasset prius tenebras quam lucem.

197/198 Gen. 1, 4

200/204 Quod – autem etc.] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 154-157); cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 82-87) **204/205** in – dicitur] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 152-154); cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 204-205) **205/209** irrident – gratiae] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 158-161)

---

185 respectiui] *sic*; relatiui SL^2 **199/200** nostram – confirmat] *om. D sed scripsi sicut Steph. Lang. in secunda glossa supra Historiam* **202** nihil] enim *add. sup. l.* **204** et – postea] *om. D sed scripsi sicut Steph. Lang. in prima glossa supra Historiam*

Irrideant. Nos hoc heretici ad litteram quod bene conuenit mystice. Dominus enim in tenebrosis id est in peccatoribus facit fulgere lucem gratiae. MATERIAM DOMVS ligna scilicet et lapides strata ante in area. QVID DE QVO scilicet columnam, basem, uel epistylium. DVCTIBILEM tamquam ceram mollem in manu artificis. PRO *SVPERFEREBATVR* quod est in littera <nostra>. SYRA LINGVA quae in plerisque consona est Hebraeo fo IN QVO scilicet in fouendo duo attenduntur scilicet initium, quia tunc incipit animal esse in ouo, et regimen siue dispositio secundum membra dum illud fouet auicula. Vnde in uerbo fouendi duplex notatur sedulitas scilicet producendi fetus et custodiendi, quae etiam uidebantur esse in Deum propter effectum. COALE quia Spiritum nihil aliud intellexit quam animam mundi. Descenderat enim in Aegyptum ut legeret annales Aegyptiorum, inter quos inuenit hoc opus Mosi et quaedam libris suis apposuit.

---

212 Gen. 1, 3

209/216 materiam – auicula] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 88-95) **216/217** Vnde – custodiendi] STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 162-163) **217/218** quae – effectum] *scr.* D **218/221** coale – apposuit] STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 95-98)

---

207 Irrideant – mystice] *sic*; irrideant heretici nos dicimus hoc ad litteram uerum esse et mystice bene conuenit SL^2 **209** lucem] *dup. sed eras.* **210** area] *corr. ex* aera **212** nostra] *om. D sed scripsi sicut Steph. Lang. in prima glossa supra Historiam* **213** fo] *sic* **216** fouendi] *corr. ex* uouendi **218** coale] *sic*; male SL^1

Appendix E

Prima capitula ex glossa Hugonis supra *Historiam*

Ecclesiasticus XXIX: *transi hospes, orna mensam, et quae habes in manu ciba ceteros*. Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur, id est omnis homo qui in hoc mundo tamquarn peregrinus a domo propria conuersatur. Vnde II ad Cor. V: *dum sumus in hoc corpore peregrinamur a Domino. Nam in hoc ingemiscimus habitationem nostram, quae de caelis est, superindui cupientes. Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quod aedificationem ex Deo habeamus domum non manufactam aeternam in caelis*. Hospes etiam dicitur non solum qui recipitur sed et qui recipit alienos in domo sua, ad quem modum omnis doctor ac Sacrae Scripturae expositor. Hospes congrue dici potest qui alios debet recipere in domo sua id est in domo Sacrae Scripturae, quae sua est per administrationis officium, de qua in Psalmis: *in domo Dei ambulauimus cum consensu* id est id ipsum inuicem sentientes. Hinc ergo dicitur *transi hospes* id est transitum huius mundi aduerte diligenter. Praeterit enim figura huius mundi et concupiscentia eius ut te et alios doceas non hic mansionem habere sed futuram inquirere. Transi ergo de terra ad caelum meditando de litterali sensu ad spiritualem intelligentiam, exponendo de sententia in sententiam, de libro in librum fideliter instruendo. Et *orna mensam* id est Sacram Scripturam, quae mensa dicitur, aptis et congruis expositionibus enodare stude. Verborum enim proprietas ac competens et fidelis expositio ornatus est Scripturae. Et *quae habes in manu ciba ceteros* id est fac et doce. Sic enim legitur Actus I: *coepit Iesus facere et docere*. Non enim cibat aut reficit doctrina, quae boni operis testimonio non iuuatur. Vel aliter: *quae habes in manu ciba ceteros* id est dilucide et aperte panem Sacrae Scripturae esurientibus frange ut

---

1/2 Eccli. 29, 33 **4/8** II Cor. 5, 1-2, 8 **13/14** Ps. 54, 12 **15** Eccli. 29, 33 **17** cfr Ioh. 14, 2 **20** Eccli. 29, 33 **24/25** Act. 1, 1 **26** Eccli. 29, 33

---

4 conuersatur] commoratur *B* II] *om. B L U*, *add. K* $^{sup.\ l.}$ **5** corpore] corpori *R* ingemiscimus] gemiscimus *U* **6** superindui] superinderui *K*, superuestiri *L* **7** si] a *R* **8** ex] a *B* **9** et] *om. B*, etiam *L R* **13** est] *add. R* $^{sup.\ l.}$ **15** ergo] igitur *K* aduerte] aduarte *B* **18** sensu] *om. B* **23** Scripturae] Sacrae *add. R* $^{sup.\ l.}$ manu] tua *add. R* $^{sup.\ l.\ a.m.}$ **24** Sic] et *add. B* **26** manu] ma *add. R* $^{sup.\ l.\ a.m.}$

doctrina tua ab omnibus uideri ualeat sicut res quae in manu est. *Maledictus enim erit in populis qui abscondit frumentum et qui lucernam ponit sub modio.* Econtrario uero dicit sapientia in Ecclesiastico XXIV: *qui elucidant me uitam aeternam possidebunt.* Dicitur autem mensa Sacra Scriptura, quae duplici tripode sustentatur id est doctoribus Noui et Veteris Testamenti. Tripos enim tres pedes habet, per quos significantur tres ordines saluandorum: Noe scilicet Daniel et Iob. Per Noe rectores siue praelati; per Danielem continentes; per Iob uero designantur coniugati. Mappa huius mensae est cordis munditia, lucerna fides, sed panis caritas, potus intelligentia spiritualis. Habet etiam quattuor fercula, id est quattuor modos expositionis: quorum primus historicus; secundus allegoricus; tertius anagogicus; quartus tropologicus. Dicitur primus communior, secundus subtilior, tertius sublimior, quartus suauior. Historia narrat quid factum; allegoria quid intellegendum; anagoge quid appetendum; tropologia quid faciendum. Hi sunt quattuor digiti coronae, quae in Exodo XXXVII legitur superposita mensae propositionis. Haec sunt quattuor flumina paradise in quae diuiditur fons qui de loco uoluptatis egreditur ut legitur Genesis II. Fons, Sacra Scriptura, est locus uoluptatis unde egreditur sapientia Dei Patris. Vnde Ecclesiasticus XXIV: *ego quasi fluuius Doryx et fons aquaeductus exiui a paradiso et dixi rigabo hortum plantationis et inebriabo pratus mei fructum et ecce factus est mihi trames abundans et fluuius meus appropinquauit ad mare, quoniam doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus.* Hi sunt quattuor anuli aurei quibus inmissis uectibus

---

29/30 cfr Prou. 11, 26; Matth. 5, 15; Marc. 4, 21; Luc. 8, 16; Ioh. 11, 33 **31** Eccli. 24, 31 **43/45** Ex. 37, 10-12 **45/47** Gen. 2, 10 **48/52** Eccli. 24, 41-44 **52/53** Ex. 37, 1-5

---

29 populis] populo *L* abscondit] absconderit *R* frumentum] ut Prouerbiorum I *add* R **29/30** ponit – modio] *om. B*, Mattheum V *add. U*[in marg.] **30** in] *om. B K L U* **31** elucidant] *corr. ex* ilud *K*, illucidant *R* **32** tripode] tripede *L* sustentatur] sustentura *L R* id est] *om. B* **33** Tripos] Tripes *K L U* **34** significantur] signantur *U* **35** siue] uel *B* **36** mensae] *corr. ex* mundi *B* **38** id est] *add. U*[sup. l.] **40** quartus tropologicus] *tr. B L* R **41** Historia] enim *add.* R **42** quid[1]] ad *K* **43** sunt] *om.* R **44** XXXVII] *corr. in* XXV *U* **45** propositionis] probationis *B*, proponis *K* **47** est] *om. B* **49** fons] *corr. in* sicut *B* et[2]] *om. B K L U* hortum] meum *add. B*[sup. l.] **50** pratus] *correxi,* partus *B K L R U*, mei] *corr. ex* me *B* fructum] fructus *B K L R* **51** appropinquauit] propinquauit *B L R*, *corr. ex* propinquauit *U* **51/52** illumino omnibus] illuminatio omnibus *K* R, *tr. L* **52** aurei] *om. L R*

arca portabatur. Hae sunt quattuor rotae Ezechielis in quibus erat Spiritus uitae. Haec est quadriga Aminadab in Canticum VI, propter quam turbata est in bono anima sponsae. Hi sunt quattuor uenti Ezechielis XXXVII quibus perflantibus super interfectos uenit Spiritus super eos, et qui mortui fuerant reuixerunt. Primus id est historia ab occidente oritur: *littera quidem occidit, Spiritus uiuificat.* Secundus id est allegoria a septentrione ut aquilo, qui prae subtilitate nimia penetrat. Tertius anagoge ab oriente. Anagoge enim sursum ad orientem ducit. Quartus id est tropologia siue moralitas a meridie perflat suauiter, de quo Canticum V: *surge aquilo et ueni auster; perfla hortum meum et fluent aromata illius.* Dicitur autem historia ab istoron, quod est gesticulatio, uel a torim, quod est uidere, quia antiquitus non licebat alicui scribere historiam, nisi prius interfuisset personaliter rei gestae. Historiae uero sunt tres partes: annalis, kalendaria, ephemera. Allegoria dicitur ab alleos, quod est alienum, et logos, quod est sermo, uel gor, quod est subiectum, quia ad aliud subiectum transmittitur intellectus quam significetur sermone. Anagoge dicitur ab ana, quod est sursum, et gogos, quod est ductio quasi sermo sursum ducens. Tropologia dicitur a tropos, quod est conuersio, et logos, quod est sermo quasi sermo conuertens lectorem ad morum instructionem. Hos quattuor modos expositionis possumus in hoc uocabulo Hierusalem inuenire. Hierusalem enim historice est ciuitas illa transmarina in qua Dominus est mortuus; allegorice ecclesia militans; anagogice ecclesia

---

53/54 Ez. 1, 21 **54/55** Cant. 6, 11 **55/57** Ez. 37, 9 **58** II ad Corinthios 3, 6 **62/63** Cant. 4, 16

63/66 Dicitur – gestae] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 11-12); cfr etiam ISID., *Etym.* 1, 41 **67/70** Allegoria – sermone] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 14-16); cfr etiam ISID., *Etym.* 1, 37, 22 **70/71** Anagoge – ducens] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 19-21); cfr etiam ISID., *Etym.* 13, 21, 10 **71/73** Tropologia – instructionem] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 25-27)

---

53 portabatur] XXXVII Exodo *add.* R **54** Spiritus] autem *add.* B K L R **58** uiuificat] *corr. ex* uiuicat U **59** prae *om.* L R **60** nimia] omnia B, *corr. ex* una U Tertius ... Anagoge] *lac.* R **64** a] *om.* B torim] torin B **66** uero] enim B sunt tres] *tr.* L **67** alleos] *corr. ex* alleas U **69** quia] eo quod B, quod U aliud subiectum] alium B **72** quod est[2]] *om.* L

triumphans; tropologice anima fidelis. Tribus ergo ultimis omissis Magister de sola historia prosequitur in hoc libro, cui praemittit epistolam loco proemii quam dirigit archiepiscopo Senonensi tunc scilicet sed postea Remensi in quam salutationem praemittit etc. Quae in principiis librorum aliquando solent inquiri praelibat scilicet quae materia, quae intentio, quis finis, quis modus, quae causa suscepti operis. Materia quidem huius libri est eadem quae et totius Bibliae. Intentio uero auctoris est confusionem Bibliae ad compendium reducere ut qui prae paupertate Bibliam habere non poterant saltem historiam Bibliae facilius habere possent. Finis uero est labori ac paupertati scolarium subuenire. Modus agendi talis est: historiam puram texit sed incidentia ethnicorum interserit aliquando. Causa suscepti operis est urgens petitio sociorum instanter petentium ut difficultates Bibliae explanaret et confusionem historiae ad compendium reuocaret iuxta illud Habacuc II: et dixit Dominus mihi *scribe uisum* id est historiam *et explana eum ut percurrat qui legerit eum,* quod attendens Magister quasi uictus precibus acquieuit.

REVERENDO ETC... VITAM BONAM scilicet optat. IN SERIE id est in textu. COMPVLERVNT precibus. IN QVO et SIC ANIMVS Modus agendi hic ostendit. A COSMOGRAPHIA. Cosmographia est mundi descriptio, et dicitur a cosmos, quod est mundus, et graphos, quod

---

91/93 Hab. 2, 2

77/78 Tribus – historia] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 27-28) **78/80** praemittit – praemittit] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 2-4) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 29-30) **81/83** Quae – operis] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 30-31) **87/89** Modus – aliquando] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 31-34) **96/99** a cosmographia – dierum] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 23-26)

---

77 omissis] *corr. ex* commissis *U* **78** hoc] *om. R* cui] cum *R* **79** quam] *corr. ex* quod *K*, quod *L R* **80** quam] qua *B* **81** librorum] olim *add. L*, aliorum *praem. R* aliquando] *om. B K L R* **82** quae[2] – modus] *om. per hom. B* **83** suscepti operis] susceptionis *R* eadem] *om. L* et] *om. B* **84** auctoris] actoris *R* est] *om. U* confusionem Bibliae] confusionem *B*, *tr. K* **85** poterant] poterunt *B* **86** Bibliae facilius] *tr. B* possent] possint *B* **87** est] *om. B* **88** interserit] interfecit *B*, interficit *L R* **91/92** et – mihi] *om. L R* **93** uictus] ui[....] *lac. R* **94** id est] *om. B* **95** textu] con contextu *K* et sic] *tr. K* **96** hic] *om. R*

est scriptura, quae alio nomine dicitur hexameron ab hexa, quod est sex, et meron, quod est dies, id est opus sex dierum. RIVVLVM HISTORICVM id est breuem et facilem historiam. PELAGVS id est profunditatem. ET NOVA CVDERE id est nouas expositiones facere, dummodo sint ad aedificationem. ETHNICORVM id est gentilium. Ethnos graece, gens latine dicitur. INSTAR id est similitudinem RIVVLI quasi dicens sicut riuulus non dimittit alueum suum et tamen quando exuberat replet loca quae iuxta se reperit uacua, ita ego historiae ueritatem non deserens gesta gentilium aliquando interseram et hoc ad tollendum fastidium et maiorem dictorum certitudinem. SECVS id est iuxta. VERVMTAMEN ETC. Conclusio epistolae ubi ostendit quare opus istud ipsi archiepiscopo deuouerit. OPVS EST LIMA id est correctione et illuminatione. DEO VOLENTE id est si Deus uult. BENEDICTVS DEVS sit.

IMPERATORIAE ETC. Incipit prologus siue praefatio ubi fit descensus ad litteram per quoddam simile. AVDITORIVM ubi causae audiuntur VEL CONSISTORIVM id est siue consistorium. IMPERATVENTIS Marcus IV. VNDE ILLVD Ieremiae XXIII. *CAELVM* scilicet angelis uel me ipso *ET TERRAM* hominibus uel me ipso *EGO IMPLEO.* Vnde Sapientiae I: *spiritus Domini repleuit orbem terrarium.* *DELICIAE* Prouerbiorum VIII: *DELICIAE* SVNT EI effectiue id est sentire facit delicias illos quos inhabitat. DICITVR SPONSVS. Ecce

---

114/115 Marc. 4, 39-40 **115/117** Ier. 23, 24 **117/118** Eccli. 1, 7 **118** Prou. 8, 31

101/102 et – aedificationem] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 5-6) **102/103** ethnicorum – dicitur] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 12-13); cfr etiam ISID., *Etym.* 8, 10, 3 **103/107** instar – certitudinem] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 10-12) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 31-36) **110** opus – illuminatione] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 14) **112/113** imperatoriae – simile] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 15-16)

---

98 hexa] ex exa *L* **103/104** similitudinem riuuli] similitudine riuulo *K* **106** interseram] interserans *B* **107** et hoc] *tr. B* fastidium] *corr. ex* studium $U^{in\ marg.\ a.m.}$ **108** Conclusio] conculo *R* **109** ipsi] *add.* $L^{sup.\ l.}$ deuouerit] deuouit *L*, deuinuit *R* **110** lima] linea *L* correctione] *corr. ex* correptione *U* **113** auditorium] adiutorium *K*, *corr. ex* adiutorium $L^{sup.\ l.}$ **114/115** imperat – IV] *om. B K L U* **115** scilicet] id est *B* **117** I] *om. B* **118** effectiue] *corr. in* affectiue *U* **119** illos quos] illas quas $B^{a.c.}$ *K R U*, illos quas *L*

nomen Domini triplex: dominus; sponsus; pater. Domino timor, sponso amor, patri honor debetur. Dominus irascibilis, sponsus concupiscibilis, pater rationabilis. Rationabilis recipit disciplinam a patre, concupiscibilis osculum et amplexus a sponso, irascibilis correctionem a Domino. INEBRIAT Ieremiae XXIII: *factus sum quasi uir ebrius*. SOBRIOS REDDIT II ad Cor. V: *siue mente excedimus*. ANNALIS. Historia est quae narrat factum unius anni siue supra ut historia Troianorum. KALENDARIA. Quae narrat gesta unius mensis uel supra usque ad annum ut historia Iudith. EPHEMERA. Quae narrat gesta unius uel plurium usque ad mensem ut hexameron id est historia Genesis. Et dicitur ephemera ab ephi, quod est mensura, et meron, quod est dies. ALLEGORIA PARIES ETC. Non est haec descriptio allegoriae sed qualiscumque assignatio. Sumitur enim allegorice quandoque a persona ut Isaac significat Christum; quandoque a re quae non est persona ut ueruex immolatus significat Christi humanitatem passam; quandoque a facto ut interfectio Goliae a Dauid significat interfectionem diaboli a Christo; quandoque a numero ut Isaiae V: *apprehendent septem mulieres uirum unum* id est septem dona Spiritus Sancti Christum; quandoque a tempore ut Mattheum XXIV: *orate ne fuga uestra fiat in hieme uel sabbato* id est in caritatis refrigeratione uel operis otiositate; quandoque a loco ut mons in quo Dominus docuit discipulos significat eminentiam uirtutum. Vnde uersus:

124/125 Ier. 23, 9 **125** II ad Corinthios 5, 13 **133/134** Gen. 22, 2-13 **135/136** I Reg. 17, 49 **137** Is. 4, 1 **139** Matth. 5, 3

126/128 annalis – Iudith] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 53-56) et STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 19-21) **128/131** ephemera – dies] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 17-19, 21-24) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 56-58) **131/142** allegoria – uirtutum] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 26-35); cfr etiam STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 58-63)

---

122 Rationabilis[2]] *om. R U* **125** quasi] *add. U*[sup. l.] sobrios – excedimus] *om. B K L U* **129** unius] diei *add. B*[sup. l. a.m.] *U*[in marg. a.m.], uindica *R* **130** Et] *add. L*[sup. l.] **131** haec] *om. L* **132** enim] tamen *B* **134** ueruex] aries *R* **134/135** significant – humanitatem] Christi humanitatem significant *B L R* **135** interfectio] interdictio *K* **137** V] *corr. in* IIII *B*[sup. l. a.m.] uirum unum] *tr. L R* **138** dona] *add. B*[sup. l. a.m.], *om. K* **139** XXIV] XXIII *B* **140** in] *om. L* **141** docuit] uenit ad *B*

res, persona, locus,
numerusque negotia tempus;
legibus assistunt allegoria tuis.

DOMA CVLMINI doma id est tectum siue culmen domus, et debet scribi sine 'g', tamen aliquando causa metri apponitur. SVMEMVS PRINCIPIVM a libro Genesis, qui est principium.

Rubrica: De creatione caeli empyrei et quattuor elementorum.

IN PRINCIPIO etc. scilicet temporis uel mundi uel *IN PRINCIPIO* id est in Patre. Videns Magister et sciens duos Cherubin sese respicere in propitiatorio id est duo Testamenta in idem conuenire, in principio libri sui iungit principia Noui ac Veteris Testamenti. Sic enim incipit Moses: *in principio creauit Deus caelum et terram* etc. Et Iohannes, cuius librum pro principio Noui Testamenti accipimus, sic incipit *in principio erat Verbum* etc. Vnde aliquantulum altius incepit Iohannes quam Moses, et ideo Magister principium Iohannis hic praeponit. IN QVO disponendo. PER QVOD operando.

Ad intelligentiam sequentium notandum quod secundum Augustinum omnia creata fuerunt simul in materia et in forma ut fiat distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum. Et dicit Mosen sic dixisse scilicet per distinctionem sex dierum res esse creatas, ut deseruiret humanae intelligentiae. Sed quomodo potest esse hoc, quia in opere secundae diei dicitur: *fiat, fecit,* et *factum est? Fiat* inquam in Dei praescientia, *fecit* in angelorum notitia, *factum est* in sui essentia. Et ita secundum Augustinum qui facit

---

150/154 Gen. 1, 1 **156** Ioh. 1, 1 **164/166** Gen. 1, 3

146/147 doma – apponitur] cfr Ps. STEPH. LANG., *Gloss. sup. Hist.* (D, 86-88) **151/158** Videns – praeponit] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 69-75) **159/174** cfr AVG., *Gen. ad litt. imperf.* 3-4 (*CSEL* 28.1, p. 464-466) et AVG., *Gen. ad litt.* 1.1, 14-15, 4.33-35, 5.1-4, 7.28 (*CSEL* 28.1, pp. 4, 20-22, 131-145, 226-228); cfr etiam STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 71-72)

---

146 doma culmini] domo culmini *R* doma[2]] domo *R* tectum] *corr. ex* festum *U*[in marg.] **147** apponitur] ponitur *K* **147/148** sumemus principium] a fundamento sumemus principium *R* **149** Rubrica – elementorum] *L*[in marg.], *om. B K U*, de creatione empyrei et quattuor *R* **151** et] *om. R* **154** incipit] incepit *B K L U* **159** notandum] *R*[in marg.] **160** creata fuerunt] *tr. B K*, fuerunt creatae *U* **162** per] propter *B* **165** in Dei] *corr. ex* diei *R*[in marg.] praescientia] *corr. ex* praesentia *B*[in marg.], praesentia *K R*

hanc expositionem: angelorum notitia praecessit esse rerum et ita prius fuerunt angeli quam aliae res et ita non fuerunt omnia creata simul, etiam secundum Augustinum. Quod bene concedunt quidam, et quod dixit Augustinus scilicet quod Deus omnia creauit simul in materia et in forma, intellegunt diuisim sic: unumquodque quod creauit Deus, creauit simul in materia et in forma quasi dicens non prius in materia et postea formauit, sed unumquodque creauit in esse formato. Et primo creauit quattuor simul, scilicet caelum empyreum, angelos, quattuor elementa quae pro uno accipiuntur, et tempus; et postea paruam nubeculam, quae uicem solis gessit usque dum factus est sol. Et hi quinque sunt opus primae diei. Opus uero secundae diei fuit firmamentum ut postea dicetur.

Alii dicunt quod ad litteram secundum Augustinum omnia fuerunt creata simul, id est genera omnium. Et quod obicitur de notitia angelorum, quod praecessit res, dicunt quod notitia potest esse de re dupliciter, uel quantum ad essentiam uel quantum ad operationem. Quantum ad essentiam non praecessit notitia angelorum res, immo forte econuerso res primo fuerunt in sui essentia quam in angelorum notitia. Quantum ad operationem praecessit notitia angelorum res omnes. Verbi gratia, operatio ignis est ascendere uel calefacere uel huiusmodi statim ut factus fuit ignis non exercuit operationes suas, tamen angelus statim nouit quod ignis de natura

---

179/197 Alii – elementa] cfr Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 2, cap. 5 et dist. 12, cap. 1-3, 5 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 340-341, 384-388); cfr etiam Greg. M., *Moral.* 32, cap. 12, n. 16 (*PL* 76, col. 644D-645C; M. Adriaen, *CC SL* 143, p. ?), Beda, *Libri quatt. in princ. Gen.* 1, 1, 2, 1-4 (*CC SL* 118A, p. 3, 32, 39seq.); cfr etiam Steph. Lang., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 65-71) et Steph. Lang., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 121-124)

---

167 hanc] *om.* *K* notitia] notitiam *K* **168** prius] *corr. ex* primi *R* fuerunt] *om.* *R* non] *bis sed corr.* *R* omnia] anima *K* **169** etiam] et *B* **170** dixit] dicit *B K L R* scilicet] *eras.* *L* **171** in[2]] *om.* *R* forma] exponunt *add.* *L*[*in marg.*] **171/172** intellegunt – forma] *om. per hom.* *L* **135** in[2]] *om.* *R* **173** dicens] *om.* *K L R*, *add.* *U*[*sup. l.*] formauit] reformauit *B* **176** paruam nubeculam] parum nubeculam *K*, *corr. ex* parum nubeculam *L*, parum nubeculam *corr. in* paru *R*, paruam id est nubeculam *U* **177** hi] haec *K* **178** firmamentum] *corr. ex* firmata *L*, *corr. ex* firma *U*[*in marg.*] **179** Augustinum] *K*[*in marg.*] fuerunt] sunt *B* **180** Et] que *K* de] genere *del.* *B* **180/181** notitia angelorum] *tr.* *B* **182** uel[1]] *om.* *R* quantum] inquantum *L* **184** forte econuerso] *tr.* *K* **186** ascendere] accendere *L* **187** uel[1]] id est *B* uel[2]] ut *R* **188** angelus] *corr. ex.* angelis *L*

sua poterat ascendere et calefacere. Et ita secundum Augustinum elementa creata fuerunt sub certis et propriis speciebus, non in confusa forma ut quidam dicunt opinantes quattuor elementa primo fuisse permixta in uno chaos, sicut faex permixta est uino in musto, ubi est confusio donec paulatim faex resideat. Secundum Bedam et Gregorium non fuerunt simul creata elementa sub propriis formis, sed in materia tantum in qua erant quattuor elementa materialiter siue potentialiter tantum, non actualiter, et de illa materia postea formata sunt quattuor elementa. Sed ista formatio non legitur alicubi, nisi appelletur formatio elementorum distinctio eorum, quod non est uerisimile.

Breuiter ergo in hoc different Augustinus et alii, quod Augustinus dicit elementa creata simul in esse perfecto; alii uero in esse materiali tantum. Sed forte posset dici quod singula elementa in propriis locis, quae modo habent, et propriis formis creata sunt. Sed in hoc erat confusio quod aquae uaporabiles erant usque ad lunarem regionem. Item erat alia triplex confusio: una, quia tenebrae erant super faciem abyssi, donec facta fuit lux siue nubecula; alia confusio erat, quia quodlibet elementum carebat ornatu suo ut aqua– piscibus, aer – auibus, terra – animalibus; quarta confusio fuit de aqua superposita igni, quam diuisit Deus secunda die, unam partem super firmamentum collocans, de qua: *benedicite aquae quae super caelum sunt etc.,* et aliam posuit inter firmamentum et ignem, ut dicunt quia aliter esset ille locus uacuus, cum non sit ibi aer. Et ita habes quare illa prima congeries elementorum dicta sit

---

210/211 cfr Dan. 3, 60

193/197 Secundum – elementa] cfr Pet. Lomb., *II Sent.*, dist. 12, cap. 2 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 385.7-10). **204/214** Sed – confusio] cfr etiam Steph. Lang., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 72-74)

---

189 ascendere] *corr. ex* accendere *L* Et ita] *om. L* **190** creata] *corr. ex* tanta *L* sub] simul in *L* in] *add. K sup. l.* **191** quidam dicunt] *tr. B K L* R **195** tantum] *corr. ex* tamen R *in marg.* **198** alicubi] *corr. ex* alicuo *L*, alicui *K* R **199** uerisimile] uisibile R **201/202** perfecto – materiali] *om. per hom.* R **204** aquae] *corr. ex* uapo *K sup. l.* **205** quia] *corr. ex* qua R **209** superposita] supposita R diuisit] dimisit *L* **210** qua] aqua *K*, *corr. ex* aqua *L* **211** quae] *om.* R sunt] *om. L* et[1]] *om. B K L* **212** ut dicunt] *om. B* non – ibi] ibi non sit *B K L* R **213** prima congeries] propria congeries *B a.c. L a.c. U*, congeries propria *K* dicta] *corr. ex* tam *L*

confusio. Sic igitur possumus dicere et non uidetur esse aliqua contrarietas inter sanctos, quod Deus primo creauit quattuor elementa in eodem instanti, unumquodque in suo loco ponens et collocans, ut dicit Magister in secundo *Sententiarum,* et in illis creauit materiam omnium rerum corporalium, quae postea factae sunt, ut de igne – sidera, de aqua – firmamentum secundum Bedam, sic de aliis.

Est autem talis dispositio mundi: primo est terra; secundo aqua; tertio est aer, qui dicitur caelum aerium; quarto est ignis; quinto est aether in quo sunt planetae, ut dicitur in *Libro de Caelo et Mundo,* ubi aether aliquando aer inflammatus, aliquando ignis nominatur, de quo secundum philosophum est firmamentum. Est enim quinta essentia ad quam quattuor elementa finiuntur, igne subtilior. Post hunc ponunt quidam aquas quasdam, sed quia de illis philosophi numquam faciunt mentionem, quibus Dominus prae omnibus contulit mundanam sapientiam, ideo nihil asserimus de aquis illis. Sexto ponentes firmamentum, quod caelum sidereum dicitur, quia in eo sunt sidera, non quidem fixa ut uolunt quidam, sed mobilia naturaliter sunt in eo, ut dicit Aristoteles. Hoc firmamentum dicunt quidam theologi factum ex aquis congelatis ad modum crystalli, sed philosophus dicit illud esse extra quintam essentiam. Septima supra firmamentum sunt aquae, quae secun-

---

215/217 quod – Sententiarum] cfr cfr Petr. Lomb., *II Sent.*, dist. 2, cap. 5 et dist. 12, cap. 1-3, 5 et dist. 15, cap. 5.2 (ed. Brady, uol. 1, 2, p. 340-341, 384-388, 402.6-18) **235/236** Septima – crystallum] Beda, *Libri quatt. in princ. Gen.* 1, 6-8 (*CC SL* 118A, p. 10-11)

---

214 Sic] *corr. ex* si *L* igitur] ergo *R*, enim *L* **215** quod] quia *B* **216** instanti] die *B* suo loco] *tr. B*, *corr. ex* eodem loco *U*$^{in\ marg.\ a.m.}$ **219** aqua] qua *K* Bedam] et *add. L*$^{sup.\ l.}$ **174** est[1]] *om. B K L R* **222** est[1]] *om. B K L* **223** dicitur] *corr. ex* de *K* **224** ubi] *corr. ex* VIo *B*$^{sup.\ l.}$, VI *K U L*$^{a.c.}$, hic *L*$^{corr.}$ aether] qui *add. U*$^{in\ marg.}$ aer] *corr. ex* ce *U* inflammatus] inflammatur *R* **226** enim] et in *L* **228** numquam] non *B* **229** ideo] *corr. ex* id *U*$^{sup.\ l.}$ **231** quidem] *corr. ex* qui *L* uolunt quidam] *tr. B*, *corr. ex* uolunt quidem *L* **232** Aristoteles] Hinc etiam Beda dicit super Genesim sidera esse (fixa *sup. l.)* in firmamento, sed Augustinus in una glosa dicit quod sunt fixa *add. L* Hoc] sed *K* **233** theologi] et Beda super Genesim in quadam glosa ubi dicit et sidera fixa in firmamento, sed Augustinus in alia glosa dicit ea non fixa. Secundum Bedam *add. R* **234/235** extra – essentiam] ex quintam essentiam *L*$^{a.c.}$, ex quinta essentia *L*$^{corr.}$, in aethere *add. R* **235** Septima] unde *L*

dum Bedam solidatae in crystallum; caelum crystallum aiunt astrabani. Octauo est caelum empyreum, in quo sunt angeli et animae sanctorum et Christus homo cum Beata Virgine super omnes angelos. De his duobus ultimis caelis nihil nouerunt philosophi. SENSILIS ad differentiam archetypi uel empyrei. MVNDVS SENSILIS id est firmamentum et quicquid est infra ipsum. OMNE eo quod omnia continet secundum philosophum, sed secundum ueritatem non continet omnia, quia empyreum, in quo sunt angeli, est supra illud. Et hoc est quod dicit: QVIA PHILOSOPHVS EMPYREVM NON COGNOVIT... NOTA. Hic dicit quia dicunt philosophi planetas esse animantia nobis ignota, quae sunt supra lunam. DE QVA scilicet significatione. *PRINCEPS MVNDI HVIVS* Iohannes XII. OMNIS CREATVRA Magister in fine. *IN PRINCIPIO* id est in Filio, qui est principium de principio. Pater uero principium sine principio et secundum hoc Deus supponit pro Patre, uel *IN PRINCIPIO* id est sua essentia, quae est principium omnis creaturae, et secundum hoc Deus supponit pro essentia, uel pro tribus personis communiter, uel *IN PRINCIPIO* id est in initio temporis id est in instanti quod est initium temporis, uel *IN PRINCIPIO* id est ante alia *CREAVIT DEVS CAELVM ET TERRAM etc.* Hanc triplicem expositionem ponit Magister Basilius: principium est quaedam res indiuisa et indistincta; sicut initium uiae non est uia, et initium domus non est

---

247 Ioh. 12, 31 **248/255** Gen. 1, 1

248/255 in principio – terram] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 43-49, 58-59) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 76-82) **255/259** Hanc – ineptum] cfr BASIL., *Hom. IX in Hexaem.* 1, 6 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 11)

---

236 crystallum[1]] *corr. in* crystallinum *L* caelum – astrabani] caelum crystallinum dicuntur astrabani *B K U*, caelum crystallinum a Strabo (dicuntur *in marg.) L* **237** Octauo] Octauum *L* est] in *K* **238** homo] hic *B*, hinc *K* **239** his] istis *R* philosophi] in principio erat Verbum id est in Patre siue mundi uel temporis in quo disponendo per quod operando *add. R.* sensilis] consensilis *R* **241** et] id est *U* eo] id est *K* **242/243** secundum[1] – omnia] *om. K* **244** hoc] haec *B* **245** Hic] haec *B*, hoc *K U* **246** animantia] *corr. ex* inanimantia *B* supra] super *B* **247** XII] XIII *B K R U* **250** id est] in *add. B* **253** in[3]] *om. K R U* **254** initium] principium *B* ante alia] *corr. ex* ante illa *L*, animalia *U*[a.c.], *add.* ante cetera *U*[in marg. et sup. l.] **256** ponit] *corr. ex* ponet *U* et] *om. B*

domus, sic et temporis initium non est tempus; principium autem principii quaerere ridiculum est et ineptum. ELOIM Proprie *eloi* singulare est et masculini generis; *eloin* plurale et masculini generis; *eloim* plurale et neutri, similiter in aliis similibus. Vnde uersus:

Hos seraphin dic
haec seraphim,
seraph et cherub ille.

Hieronimus dicit quod *eloim,* licet sit plurale, tamen quandoque pro uno, quandoque pro pluribus supponit, hic pro uno in recto siue recte, oblique pro pluribus, quia pro una essentia et pluribus personis. ARISTOTELES. In nullo libro Aristotelis inuenitur expressum quod Aristoteles dixit mundum aeternum. Tamen secundum quod refert Magister, differt opinio Aristotelis a Platonica in hoc, quod Plato dixit fuisse operatum in ylem per ideas, Aristoteles uero dixit mundum esse formatum et ideis distinctum ab aeterno sicut nunc. Vnde mundus pro uno principio accepit. QVI opifex. ATOMOS ab 'a', quod est sine, et 'thomos', quod est diuisio. ET IN PRINCIPIO temporis. Moses laudatur a multis primo a spiritu prophetiae ut hic, a genere quia de genere sacerdotali, ab educatione quia noluit lactare Aegyptiam, ab adoptione filiae pharaonis, a

---

276/277 educatione – pharaonis] cfr Ex. 2, 1-10

259/268 eloim – personis] cfr HIER., *Hebr. quaest. in libr. Gen.* 6, 2 (*CC SL* 72, p. 9); cfr etiam PS. STEPH. LANG., *Gloss. sup. Hist.* (D, 135-138) **268/273** Aristoteles – accepit] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 91-98) **275/288** Moses – philosophis] cfr BASIL., *Hom. IX in Hexaem.* 1, 1 (trans. Eustathius, ed. Amand de Mendieta & Rudberg, p. 4-5)

---

258 et[2]] *om. B* **259** ineptum] inaptum *B* eloim] eloi *B R* **260** eloin] eloim *K U* **260/261** plurale – eloim] *om. per hom. B U* **262** Hos] flos $U^{a.c.}$, hoc $U^{in\ marg.\ a.m.}$ seraphin] seraphim *B* **263** haec] *om. L* seraphim] seraphin *B U* **264** ille] *corr. ex* illic *R* **265** sit] pro *add. R* **266** supponit] sed *add.* $L^{sup.\ l.}$ **267** oblique] *corr. ex.* siue oblique *B* et] pro *add. B* **269** dixit] dixerit *B*R, dixerunt *K* **270** differt – Platonica] differt opinio Aristotelis a Platone *B*, differt *(corr. ex* defecit) opinio Aristotelis a Platonica *L* hoc] haec *B* **271** dixit] Deum *add.* $B^{in\ marg.\ a.m.}$ **272** esse] fuisse *K* ideis] *corr. ex* ideas *U* **273** sicut nunc] *om. B*, sicut modo *K L R* **274** quod est[1]] *om. B* **276** quia] et *U* sacerdotali] sicerdotaliter $U^{a.c.}$, sacerdotaliter $U^{corr.}$ educatione] *corr. ex* aedificatione *L* **277** quia] quod *B L R* ab] *om. B K R U, in marg. L*

strenuitate quia negauit se filium filiae pharaonis, a zelo populi quia occidit Aegyptium, a mansuetudine quia fuit mitissimus hominum (Numerorum XII), a Dei familiaritate, a recusatione munerum (Numerorum XVI), ab oratione pro peccatis populi (Exodus XXXII), a iustitia ibidem quia occidit idolatras, a mundi prophetia. Vnde Basilius: Moses ad Aethiopiam profectus ubique ceterorum uacuus negotiorum per annos quadraginta semper contemplationi dans operam octogesimum quintumque aetatis agens annum uidit Deum ut erat homini possibile, immo ut nemini alii licuit. His ergo rationibus credendum est ei de creatione mundi plus quam philosophis. PROPHETAVIT id est spiritu prophetico dixit. ET ITERANDVM EST. Et ita aequiuoce ponitur uerbum hoc *in principio*. SOLVS DEVS AETERNVS. Nota differentiam inter aeternum et perpetuuum et sempiternum et perenne, quae his uersibus exprimitur:

Non habet aeternum caput aut finem.
Caput adde perpetuo;
Sempiternum cum tempore finit.
Esse perenne puta quod multos durat in annos.

Aeternum Gregorius dixit uitam istam quando scilicet dixit: ideo punitur peccator in aeterno Dei, quia peccauit in suo aeterno. ANGELI QVOQVE SEMPITERNI id est perpetui. VEL *IN PRINCIPIO* alia

---

278/279 zelo – Aegyptium] cfr Ex. 2, 11-13 **279/280** mitissimus hominum] Num. 12, 3 **280** recusatione munerum] Num. 12, 15 **283/286** cfr Ex. 32, 11-14

---

288 prophetavit – dixit] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 101-102) **289/290** et iterandum – principio] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 57-59) **290/296** solus – annos] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 102-105)

---

278 strenuitate – pharaonis] strenuitate quia negauit se filiae pharaonis *K*, strenuitate quia negauit se filium esse filiae pharaonis *U*$^{in\ marg.}$ a] *om. U* **279** mitissimus] mansuetus *B* **280** XII] XXII *B* a – familiaritate] ab infamiliaritate *B K*, a Domini familiaritate *L*, ad infamiliaritate *corr. in* ab infamiliaritate *U* **281** XVI] XV *R* **283/284** ceterorum uacuus] *tr. B* **284** negotiorum] *corr. ex* negotiatorum *L* semper] rerum *R* **285** octogesimum quintumque] octogesimumque *B*, octogesimum tertiumque *L* **289** ponitur ... principio] uerbum hoc in principio dicitur *B* **290** et] *om. B K L R* **291** et^{1}] *om. B K L R* et^{2}] *om. B K L R* quae] in *add. L* **297** Aeternum] uitam dixit *add. R* **299** Vel] *om. B*

expositio. SED QVOD SIMVL quia posset aliquis dicere quod non fuerunt simul creata caelum et terra, quia prius nominauit caelum; ideo respondet obiectioni. ET QVANDAM DISPOSITIONEM scilicet diuisionem lucis a tenebris.

De primaria mundi confusione.

TERRA AVTEM ERAT INANIS non habens uim generatiuam. *ET VACVA* id est ornatu. *ET TENEBRAE* id est carentia lucis. ABYSSVM vocat. Abyssus dicitur ab a, quod est sine, et byssus, quod est candor siue linum candidissimum, uel ab a et basis quasi sine base. Vnde omnis profunditas obscura dicitur abyssus quasi sine bysso et sine base. *TENEBRAE* duobus modis. Dicitur enim tenebrae uno modo absentia lucis ut nihil ponatur nomine tenebrae, et sic accipitur cum dicitur: *tenebrae erant super faciem abyssi*. Sic non sunt creatae tenebrae nec ab aeterno sunt, quia nihil sunt. Alio modo dicuntur tenebrae umbra proueniens ex obiectu corporis ad lucem. Hoc modo creatae sunt tenebrae simul cum luce. Eo enim ipso quod creauit lucem Deus in una parte hemisphaerii creauit tenebras, quia ex obiectu terrae statim in altera parte hemisphaerii fuerunt umbrae. Tertio etiam modo dicuntur tenebrae aer obscurus id est aer priuatus lumine, et hoc modo tenebrae aliquid sunt. IRRIDENTES DEVM dicentes quod stultus fuit qui prius creauit tenebras quam lucem. SED TENEBRAE NIHIL ALIVD in prima significatione.

305/337 Gen. 1, 2

300/302 sed – obiectioni] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 60-62) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 105-109) **302/303** et quandam – tenebris] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 109-110) **305/306** Terra – ornatu] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 78-80) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 119-121) **306/319** et tenebrae – sunt] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 80-87) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 114-116, 124-152) **319/321** irridentes – lucem] cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 158-161) **321/322** sed – aeris]cfr STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 133-152, 154-157)

---

303 diuisionem] diuisionis *K U* **304** De – confusione] *om. B K U*, *L* *in marg. a.m.*, De primaria infusione mundi *R* **305** erat] *om. B K L U* **306** id est[1]] sine *add. B K U* **308** linum] limem *K*, lumen *R* **310** Dicitur] *corr. in* dicuntur *L* *sup. l. a.m.* enim] *om. R* **311** nomine tenebrae] *tr. L* **312/313** Sic – tenebrae] *om. K*, sic uero sunt creatae tenebrae *R*, sic non fuerunt creatae tenebrae *U* **315** Eo] *add. U* *sup. l.* **316/317** creauit[2] – hemisphaerii] *om. per hom. sed add.* in alia *L* *in marg. a.m.*

OBSCVRITAS id est aer obscurus uel obscura qualitas aeris. VNDE ET IN CATALOGO. Catalogus est breuis sermo aliquarum rerum nomina breuiter et seriatim comprehendens, et dicitur a catha, quod est iuxta uel breue, et logos, quod est sermo:

Sermo:

alogus	longus
antilogus	de superioribus descendens
apologus	exemplum uiuendi continens
catalogus	continuans uel coniugens
dialogus	duorum uel inter duos
epilogus	breuiter iteratus
philologus	de naturis rerum
prologus	primus
prothologus	principalis

SVPER AQVAS id est super machinam mundialem. VEL SYRA LINGVA. Quae in multis consonat Hebreae. INITIVM. Quia in ouo incipit animal disponi dum auis fouet illud, et est auis causa fetus nascituri calore suo fouens illud. PLATO. Qui descenderat in Aegyptum ut uideret annales Hebraeorum. Reperit autem inter eos libros Mosi, et quaedam libris suis apposuit.

322/324 unde – comprehendens] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 88) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 152-154) **336/337** vel Syra – Hebreae] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 91-92) **337/339** initium – illud] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 92-95) et STEPH. LANG., *Sec. gloss. sup. Hist.* (C, 161-163) **339/341** Plato – apposuit] cfr STEPH. LANG., *Prim. gloss. sup. Hist.* (B, 95-98)

---

323 et] *om. L* aliquarum] aliarum *B* rerum] *om. R* **324** a catha] ab a *corr. in* a catha *B*[*sup. l. a.m.*] **328** antilogus *corr. ex* anulogus *R* descendens] recendens *L* **332** breuiter iteratus] praedicatur etiam sermo breuiter iterans et recallans praemissas iterans uel diffusiuus *R* **335** prothologus] orthologus *B*, othologus *K U*, athologus *L* **336** mundialem] mundi *B* uel] *om. B* **337** Quia] *corr. ex* una *U*[*in marg. a.m.*] **338/339** in – dum] initium duo incipit animal dispositioni dum *R* **338** auis] dans *R*, ouis *K*, *corr. ex* ouis *U* **340** annales Hebraeorum] quae nos bonum *B*

Summary

This article, which serves as an introduction to the commentaries of Stephen Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher, updates and builds upon Lacombe's introductory study of Langton's commentaries on the *History*. (George Lacombe, "Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton, Part 1," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930): 5-151, at 18-51). It shows the extent to which the *History* itself and these four commentaries – two by Langton, one by Pseudo-Langton, so named because his commentary is largely a conflation of Langton's two commentaries, and that of Hugh and St. Cher and the Dominicans – formed a scholarly continuum. The second part of the article examines how each commentator dealt with Comestor's novel juxtaposition of seminal texts from the opening lines of Genesis and St. John's Gospel to begin the *History* and suggests that this edifice of commentary on the *History* tended to subvert the cogency of Comestor's narrative. The last part of the article provides descriptions of relevant manuscripts and brief textual appendices supporting the claim of a scholarly continuum.

Disputando praedicare.
Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)

von
Thomas Marschler
(*Bochum*)

1. *Theologische Mediävistik und Sermonesforschung – ungenutzte Chancen eines interdisziplinären Dialogs*

Die Erforschung der mittelalterlichen Predigt ist längst zu einem eigenen ausdifferenzierten Bereich innerhalb der international und interdisziplinär verfahrenden mediävistischen Forschung geworden. Daß dabei die Predigtkultur des XIII. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit erfährt, liegt nicht nur an den allseits bekannten institutionellen und wissenstheoretischen Umwälzungen, die den Beginn derjenigen Epoche prägen, die man traditionellerweise als « Hochscholastik » qualifiziert. Auch in der liturgischen Katechese vollendet sich in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts endgültig eine bereits einige Jahrzehnte früher einsetzende Entwicklung, die man mit dem Titel eines neueren Kongreßbandes in die Formel *Von der Homelie zum Sermo*[1] fassen kann. Die Durchsetzung der thematischen, von einem Schriftwort ausgehenden und seine Deutung in klar gegliederter Systematik ausführen-

[1] Vgl. J. Hamesse (Hg.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales : Textes, études, congrès, 14).

den Predigt gegenüber der alten, auf die Vorbilder der Väterzeit zurückweisenden schrittweisen Erläuterung einer Perikope als ganzer ist mit vielen Veränderungen im Predigtbetrieb verbunden. Scholastische Universitätspredigt im Unterschied zur Volkspredigt, die Ausfaltung besonderer Predigtgattungen wie Kurial-, Synodal- oder Kreuzzugspredigt, das Verhältnis des Einzelsermo zu Predigtreihen, schließlich die Ausweitung der Palette von Hilfsmitteln für die Predigterstellung von Mustersammlungen über Distinktionen, Konkordanzen, Sentenzenkataloge und Exempelbücher bis hin zur *Ars praedicandi* als theoretischer Anleitung und Reflexion des Predigtideals – diese Stichworte genügen, um das Interesse der neueren Forschung an dem schon quantitativ gegenüber früheren Zeiten einzigartigen Material verständlich werden zu lassen, das uns das XIII. Jahrhundert hinterlassen hat[2]. Freilich ist damit nur der erste Schritt hin zur inhaltlichen Erschließung der Texte getan, die aus der Perspektive sehr unterschiedlicher mediävistisch interessierter Fächer erfolgen kann. Wie gewinnbringend die Untersuchung eines umfangreichen Predigtcorpus etwa für den Historiker zu sein vermag, hat jüngst die durch ein Forscherteam um Nicole Bériou besorgte mustergültige Edition und Erschließung der Sermones des Pisaner Erzbischofs Federico Visconti († 1277) bewiesen. Aus den Rubrizierungen mit vielen exakten Zeit- und Ortsangaben lassen sich nicht bloß Biographie und Itinerar des Bi-

[2] Vgl. als Überblick: J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg, 1969, S. 130-187; J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, S. 177-202; N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1998 (Collection des études Augustiniennes, Série Moyen Âge et temps modernes 31-32), bes. Bd. 1, S. 147- 165; B. M. KIENZLE (Hg.), *The sermon*, Turnhout 2000 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 81/83). Hintergrund des "explosionsartig" vermehrten Predigtmaterials seit dem 13. Jahrhundert ist nicht zuletzt die Einschärfung der Volkspredigt durch das Vierte Laterankonzil (1215); vgl. A. CHARANSONNET, « Du Berry en Curie. La carrière du Cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86 (2000), S. 5-38, hier: S. 9.

schofs, sondern geradezu eine ganze geistliche Topographie des mittelalterlichen Pisa erheben[3].

Demgegenüber ist in der theologischen Mediävistik, sieht man von der Erforschung einzelner, immer schon durch ihr Predigtwerk berühmter Autoren wie Bernhard von Clairvaux, Meister Eckehart oder Nikolaus von Kues ab, die Beschäftigung mit mittelalterlicher Predigt eher ein Randgebiet geblieben. Man hat es – zumal in Deutschland – wenigen Spezialisten überlassen, die in ihrer teilweise großartigen Arbeit, wie das Beispiel Johann Baptist Schneyers zeigt, eher an der Peripherie des offiziellen akademischen Lehrbetriebs gewirkt haben[4]. Ein Grund für diese Zurückhaltung dürfte nicht nur in der fehlenden Erschließung des überreichen Textmaterials, sondern auch in der Tatsache zu suchen sein, daß innerhalb der katholischen Theologie die Scholastikforschung traditionell im Bereich der Systematik, vor allem der Dogmatik, angesiedelt ist. Die seit Mitte des XII. Jahrhunderts rasch voranschreitende Ausbildung explizit systematischer Entwürfe und Kommentierungen in Unterscheidung zu Schriftauslegung und Predigt hat den Fokus der Forschung ganz auf jene gelenkt und diese zumeist gar nicht in den Quellenapparat dogmengeschichtlicher Untersuchungen vordringen lassen. Was in den Quästionen der Summen und Sentenzenkommentare zu finden ist, so lautet die unausgesprochene Überzeugung, nämlich die von einer strengen Methode geleitete und durch die Auseinandersetzung mit bestimmten Autoritäten ausgezeichnete argumentative Erörterung eines theologischen Gegenstands, scheint von der auf moralische Unterrichtung und Paränese ausgerichteten Predigt mit ihren unzähligen Allego-

[3] Vgl. *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise, 1253-1277*. Éd. critique par N. BÉRIOU et I. LE MASNE DE CHERMONT, Rome, 2001 (École Française de Rome, Sources et documents d'histoire du moyen âge, 3). Neben der dort genannten Literatur vgl. auch : Th. MARSCHLER, « Ideal und Realität des geistlichen Lebens in den lateinischen Predigten des Erzbischofs Federico Visconti von Pisa († 1277) », *Forum katholische Theologie*, 21 (2005), S. 1-16.

[4] Vgl. zu Schneyer die Einleitung der Herausgeber in : *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350-1500. CD-ROM inventory of medieval Latin sermons 1350-1500*, nach den Vorarbeiten von J. B. SCHNEYER hrsg. von L. HÖDL und W. KNOCH, Münster, 2001.

rien, Typologien, biblischen Verweisen und Exempla auch dann kaum Ergänzung erwarten zu können, wenn der Prediger selbst theologischer Lehrer war und den Verkündigungsdienst als Teil seines magistralen Amtes vollzogen hat[5].

Eine spürbare Folge dieses Vorbehalts der Systematiker gegenüber der Textquelle « Predigt » besteht darin, daß die Frage nach systematisch-theologischen Elementen innerhalb der Sermonesliteratur seit der Frühscholastik in der Forschung bislang eher selten gestellt worden ist. Dabei gibt es längst überzeugende Beispiele dafür, wie fruchtbar eine Predigtlektüre mit den Augen des Dogmenhistorikers sein kann – man denke an Artur Michael Landgrafs Nachweis zahlreicher Eigenlehren der frühscholastischen Porretanerschule in den Homilien des Radulphus Ardens[6] oder an Concetta Lunas Untersuchungen zu den von ihr entdeckten Predigten des Aegidius Romanus, darunter einer äußerst dialektisch komponierten Osterpredigt mit unmittelbaren Bezügen zu Erörterungen in Aegidius' Sentenzenkommentar[7].

Der vorliegende Beitrag möchte sich die These zueigen machen, daß der Brückenschlag zwischen Predigt und theologi-

[5] Vgl. die vielzitierte Trias *lectio-disputatio-praedicatio*, mit der Petrus Cantor das Amt des theologischen Magisters umschreibt; dazu: J. W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Bd. 2, Princeton, 1970, S. 14f. Zum Gepräge der scholastischen Universitätspredigt insgesamt vgl. J. HAMESSE, « La prédication universitaire », in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Società internazionale di studi francescani, Atti del XXII Convegno internazionale*, Spoleto, 1995, S. 49-79; Ph. B. ROBERTS, « Medieval University Preaching: The Evidence in the Statutes », in *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, hg. von J. HAMESSE u. a., Louvain-la-Neuve, 1998 (Textes et Études du Moyen âge, 9), S. 317-328.

[6] Vgl. A. LANDGRAF, « Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 64 (1940), S. 132-148. Hinweise zur Präsenz aktueller theologischer Themen in der Predigt der Zeit bietet für das 12. Jahrhundert mit einigen konkreten Beispielen auch LONGÈRE, *La prédication* (Anm. 2), S. 212f.

[7] Vgl. Aegidius Romanus, *Opera omnia I. 6, Repertorio dei sermoni*, ed. C. LUNA, Firenze, 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e studi XI); C. LUNA, « Un exemple de prédication philosophique. Le sermon 'Venit Ihesus' de Gilles de Rome », *Ephemerides Liturgicae*, 105 (1991), S. 360-375.

scher Systematik häufiger zu gelingen vermag, als gemeinhin angenommen, und daß er sowohl dem Sermonesforscher als auch dem Dogmengeschichtler wertvolle Einsichten eröffnet. Es versteht sich, daß eine Begründung dieser Behauptung nur exemplarisch durchgeführt werden kann. Dazu legt sich das Beispiel eines scholastischen Autors nahe, der nicht nur ein prominenter Prediger, sondern auch ein anerkannter wissenschaftlicher Theologe seiner Zeit war. Ich wähle unter diesen Gesichtspunkten den Blick in das Predigtwerk des Odo von Châteauroux, näherhin auf eine Reihe seiner Osterpredigten. Während mit der Fokussierung auf die Osterthematik an ein abgeschlossenes dogmengeschichtliches Untersuchungsprojekt angeknüpft wird, dessen Ergebnisse im folgenden als Grundlage vieler Feststellungen dienen werden[8], sollen einige kurze Vorbemerkungen zu Biographie und Werk Odos erläutern, weshalb gerade dieser Prediger im vorliegenden Kontext unser Interesse verdient.

2. *Odo von Châteauroux – biographische Basisdaten*

Odo wurde vermutlich um 1190 zu Châteauroux (Diözese Bourges) geboren[9]. Über Herkunft und Jugend gibt es keine

[8] Vgl. Th. Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, Münster, 2003 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 64, 1-2). Zum eschatologischen Kontext der Auferstehungsthematik sind stets ergänzend heranzuziehen: R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster, 1965 (BGPhMA, 40); H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg, 1973 (Freiburger Theologische Studien, 91).

[9] Vgl. zu den biographischen Angaben: J. B. Pitra, in *Analecta novissima spicilegii Solesmensis altera continuatio*. Tom. II: *Tusculana*, Tusculum, 1885, S. xxiii-xxxv; A. Walz, « Odonis de Castro Radulphi S.R.E. Cardinalis Episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico », *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 33 (1925), S. 174-223, hier: S. 175-178; M.-M. Lebreton, « Eudes de Châteauroux », in *Dictionnaire de Spiritualité*, begr. von M. Viller, Bd. IV/2, Paris, 1961, S. 1675f.; M. A. Dimier, « Eudes (ou Odon) de Châteauroux », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, hg. von

sicheren Informationen. Klar ist nur, daß er die geistliche Laufbahn einschlug und zum Studium nach Paris ging. Die in der älteren Literatur zuweilen kolportierte Behauptung, Odo sei Mitglied des Zisterzienserordens gewesen, beruht auf einer Verwechslung[10]. Rasch eröffnete sich dem jungen Gelehrten eine erfolgreiche Karriere, und zwar zunächst im akademischen Bereich. Ab 1229 ist er namentlich als *magister regens* der Pariser Theologenfakultät in den Quellen greifbar[11]; seine erste *lectio* ist erhalten[12]. Von 1238 bis 1244 hatte Odo als Nachfolger des Jacques de Vitry das Amt des Pariser Universitätskanzlers inne, bevor er im Jahre 1244 von Papst In-

A. Baudrillart, A. Vogt u. a., Bd. 15, Paris, 1963, S. 1321-1324; Longère, *La prédication* (Anm. 2), S. 92; A. Paravicini Bagliani, *Cardinali di curia e "familiae" cardinalizie dal 1227 al 1254*, Padova, 1972 (Italia sacra, 18-19), ad indicem; F. Iozzelli, « Il Cardinale Odo da Châteauroux e Carlo d'Angiò », in *Celestino V e i suoi tempi. Realtà spirituale e realtà politica. Atti del 4° Convegno storico internazionale, L'Aquila, 26-27 agosto 1989*, L'Aquila, 1990, S. 35-53; A. Charansonnet, « L'évolution de la prédication du Cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273). Une approche statistique », in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, hg. von J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, 1993, S. 103-142, hier: S. 105-124 ; A. Müssigbrod, « Odo von Châteauroux », in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, hg. von F. W. Bautz, Bd. 6, Herzberg, 1993, S. 1113; F. Iozzelli, *Odo da Châteauroux. Politica e religione nei sermoni inediti*, Padova, 1994 (Studi e tesi, 14), S. 23-42.

[10] Vgl. A. Dimier, « Odon de Chateauroux », *Analecta Cisterciensia*, 10 (1948), S. 295ff. Verwechselt wurde Odo auch häufig mit Odo von Soissons, ebenfalls Bischof von Tusculum.

[11] Vgl. Charansonnet, « Du Berry en Curie » (Anm. 2), S. 11.

[12] Cod. Paris Nat. lat. 15948, fol. 170ra-173rb ("Lectio magistri Odonis...-quando incepit in theologia"). Derselbe Text findet sich in ebendiesem Codex fast unverändert als Predigt für den zweiten Sonntag nach Pfingsten wieder (fol. 12va-15vb). Vgl. Pitra, *Analecta* (Anm. 9), S. xxiv; L. J. Bataillon, « Sermoni e orazioni d'ambiente universitario parigino nel sec. xiii », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 5 (1994), S. 297-329, hier: S. 299. Zum Inhalt: N. K. Spatz, « Imagery in University inception Sermons », in *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, hg. von J. Hamesse u. a., Louvain-la-Neuve, 1998 (Textes et Études du Moyen âge, 9), S. 329-342, hier: S. 338ff.; N. K. Spatz, *Principia. A Study and Edition of Inception Speeches*, Diss. Cornell Univ., 1992; zu Odos Principia: S. 93ff; Edition ebd. 218-231; D. Pryds, « Court as Studium: Royal Venues for Academic Preaching », in *Medieval Sermons and Society*, ed. Hamesse (Anm. 5), S. 343-356, bes. S. 349ff. (« Preaching as an Academic Exercise »; Lit.: S. 349f., Anm. 20).

nozenz IV. zum Kardinalbischof von Tusculum ernannt wurde. Nun begann nach der Pariser Studien- und Lehrtätigkeit eine zweite große Phase in Odos Leben, das Wirken im Dienst der päpstlichen Kurie. In seiner rastlosen Kardinalstätigkeit begegnet uns der Theologe u. a. in einer Pariser Kommission zur Verurteilung des jüdischen Talmud, auf dem Ersten Konzil von Lyon 1245 oder als Konsekrator der Sainte-Chapelle zu Paris am 25. April 1248. Vor allem aber wurde Odo von Papst Innozenz als Legat mit der Vorbereitung des Kreuzzugs beauftragt, den König Ludwig der Heilige ab 1248 durchführen sollte. Auch der Kardinal zog im Sommer 1248 ins Heilige Land, wo er bis 1254 blieb. Nach seiner Rückkehr verbrachte er die meiste Zeit in Italien an den verschiedenen Orten der päpstlichen Kurie. In Orvieto ist er (wahrscheinlich) am 25. Januar 1273 gestorben und in der Konventskirche der Dominikaner begraben worden. Das hohe Ansehen, das seine Zeitgenossen dem Teilnehmer an vier Konklaven entgegengebracht haben, hat Bischof Étienne Tempier von Paris nach seinem Tod in die Worte gefaßt: *mirabilis fuit vita eius, et multa fecit ultra et citra mare*[13].

In seinen fortgeschrittenen Lebensjahren hat Odo sehr bewußt letzte Hand an sein literarisches Werk gelegt, wie er es der Nachwelt überliefern wollte. Darin spielen die eigentlichen Zeugnisse der akademischen Lehrtätigkeit nur eine untergeordnete Rolle; lediglich einige Quästionen[14] und exegetische Werke[15] sind davon erhalten. Odos Sorge galt vielmehr seinen Predigten, verfaßt während seines ganzen Lebens. Seit ca. 1261 hat der Kardinal seine geistlichen Ansprachen, von denen manche noch Angaben zu Ort oder Zeit des Vortrags enthalten, mit Hilfe seines Scriptoriums in Sammlungen überführt, die nach den üblichen liturgischen Schemata *De tempore* und *De sanctis*, ergänzt durch eine Kategorie für außerliturgische *Sermones extravagantes*, geordnet sind. In einem persönlich

[13] Zitiert nach: A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen-âge spéciellement au XIIIe siècle*, Paris, ²1886, S. 73, n. 2.

[14] Vgl. F. Pelster, « Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales », *Scholastik*, 6 (1931), S. 321-353, zu Odo S. 347-350.

[15] Vgl. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, Bd. 4, Madrid, 1954, S. 113-121, n. 6064-6113.

gehaltenen Vorwort zu der zweiten großen Zusammenstellung, die Odo in einem sorgfältigen Exemplar den Dominikanern von Orvieto vermacht hat, berichtet er über die verschiedenen Stufen seiner Redaktionstätigkeit[16]. Leitend war dabei vor allem das didaktische Interesse, Mustertexte für möglichst viele liturgische Anlässe bereitzustellen[17].

Das Resultat ist eindrucksvoll. Wer in Schneyers Repertorium nachschlägt, findet Odo dort 1077 Sermones zugeordnet[18]. Nach Alexis Charansonnet, der sich jüngst in einem Dissertationsprojekt gründlich mit dem Predigtwerk Odos befaßt hat, lassen neue Funde und Zuordnungen die Zahl auf rund 1200 ansteigen[19]. Allein diese selbst für das XIII. Jahrhundert ungewöhnliche Textmenge, die Ansprachen aus vier Jahrzehnten umgreift, welche zum größten Teil auch tatsächlich vor unterschiedlichen Zuhörerkreisen gehalten worden sind[20], sichert Odo das Interesse der Forschung. Tatsächlich dürfte es sein Predigttalent gewesen sein, das den jungen Magister in den unruhigen Jahren an der Pariser Universität seit 1229[21] ebenso vor seinen Zeitgenossen ausgezeichnet hat wie später den Kardinal der Kurie und den päpstlichen Legaten. Große Ereignisse der Zeit wie die Krönung des sizilianischen Königs Karl von Anjou oder die Exequien für Papst Clemens IV. haben Odo auf der Predigtkanzel gesehen.

Schon Kardinal Jean-Baptiste Pitra, der neben Albert Lecoy de la Marche im 19. Jahrhundert das Interesse der Wissenschaft auf Odos Predigtwerk gelenkt hat und einige Beispiele

[16] Ed. PITRA, *Analecta* (Anm. 9), S. 188-193.

[17] Vgl. Chr. T. MAIER, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge, 2000, S. 17f.

[18] Vgl. J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 – 1350*, Bd. 4, Münster, 1972 (BGPhMA, 43, 4), S. 394-483.

[19] Vgl. A. CHARANSONNET, « L'évolution... » (Anm. 9), S. 104.

[20] Zur Frage nach der "Authentizität" dieser zweifellos überarbeiteten Texte vgl. MAIER, *Crusade Propaganda* (Anm. 17), S. 19-25 ; BÉRIOU, *L'avènement* (Anm. 2), Bd. 1, S. 103-109.

[21] Zu seinem wichtigen Universitätssermo vom 18. März 1229 vgl. A. CALLEBAUT, « Le sermon historique d'Eudes de Châteauroux à Paris le 18 mars 1229. Autour de l'origine de la grève universitaire et de l'enseignement des mendiants », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28 (1935), S. 81-114.

seiner geistlichen Beredsamkeit veröffentlichen konnte, hat die Frage gestellt, weshalb das gewaltige Œuvre durch die Jahrhunderte komplett ungedruckt geblieben ist. Mit Jean-Barthélemy Hauréau, dem großen Handschriftenforscher der Pariser Nationalbibliothek, kommt er zu einem harten Urteil: Odos Predigten sind vor allem eine Aneinanderreihung von biblischen Moralsentenzen. Überall bleibt darin der theologische Magister zu erkennen, der predigt, als kommentiere er die Schrift, und der dabei « Opfer seines allzu guten Gedächtnisses » geworden ist. Bezüge zum Leben der Zeit, zu Gebräuchen und Ereignissen finden sich laut Pitra kaum. Bei aller Gewichtigkeit des Inhalts werden seine Predigten darum als kühl und langweilig bewertet[22]. Noch Johann Baptist Schneyer übernimmt in seiner *Geschichte der katholischen Predigt* 1969 dieses Urteil ziemlich unverändert[23].

Die neuere Forschung scheint eine solche Einschätzung zunehmend zu korrigieren. Nicht nur die seit längerem bekannte Nähe des Kardinals zu den neuen Bettelorden, wie sie sich in zahlreichen Ansprachen über deren Gründungsheilige widerspiegelt[24] und seine Stellung im Mendikantenstreit prägt, sondern auch seine Kreuzzugspredigten[25] und vor allem seine zahlreichen Äußerungen zu aktuellen ekklesiologischen The-

[22] Pitra, *Analecta* (Anm. 9), S. xxxiv.

[23] Vgl. J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg, 1969, S. 136.

[24] Vgl. die edierten Beispiele bei: F. Gratien, « Sermons franciscains du Cardinal Eudes de Châteauroux », *Études franciscaines*, 29 (1913), S. 171-195. 647-655; M. *Soriani Innocenti*, « San Francesco e santa Chiara d'Assisi nella predicazione del cardinale Odo da Chateauroux (Edizione di due sermoni, Pisa, Biblioteca Cathariniana, ms. 21) », *Franciscana*, 2 (2000), S. 201-221; A. Walz, « O. de Castro Radulphi sermones » (Anm. 9). Weitere Hinweise bei M. M. Davy, *Les sermons universitaires Parisiens de 1250-1251. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, Paris, 1931 (Études de philosophie médiévale, 15), S. 128ff. 178-217.

[25] Vgl. Maier, *Crusade Propaganda* (Anm. 2); Chr. T. Maier, « Crusade and rhetoric against the Muslim colony of Lucera. Eudes of Châteauroux's Sermones de Rebellione Sarracenorum Lucherie in Apulia », *Journal of Medieval History*, 21 (1995), S. 343-385; N. Bériou, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », in *La prédication en pays d'Oc. xiie - début xve siècle*, Toulouse, 1997 (Cahiers de Fanjeaux 32), S. 85-109, hier: S. 91f. 102ff.

men im höfischen[26] oder kurialen[27] Umfeld, z. B. im Zusammenhang mit dem langen Konklave nach dem Tod Clemens IV.' 1268[28], haben sich für den Historiker als weitaus interessanter erwiesen, als die älteren Interpreten vermutet hatten. Da erst ein Bruchteil des riesigen Textcorpus erschlossen ist[29], sind viele weitere Entdeckungen, nicht nur für Historiker, sondern auch für Liturgiewissenschaftler und Philologen, zu erwarten.

3. *Systematisch-theologische Elemente in einer Reihe von Ostersermones des Odo von Châteauroux (Cod. Rom, Archivum Ordinis Praedicatorum XIV, 32-33)*

Wenn wir im folgenden den Blick auf die umfangreiche Reihe der Osterpredigten richten, wie sie in der bereits erwähnten großen (zweiten) *De tempore*-Sammlung Odos[30] enthalten sind, die er neben einer wertvollen Passionsreliquie den Dominikanern von Orvieto vererbt hat und die sich bis heute im Besitz des Predigerordens befindet, ließe sich leicht eine größere Zahl solcher kultur- und liturgiegeschichtlich interessanter Informationen aus den Texten zusammentragen[31]. Doch

[26] Vgl. A. Charansonnet, F. Morenzoni, « La prédication du cardinal Eudes de Châteauroux sur les reliques de la Sainte Chapelle face au roi Louis IX et aux Croisés (1248-1252) », in *La Sainte Chapelle. Royaume de France et Jérusalem Céleste*, hg. von Y. Christie, P. Kurmann (im Druck).

[27] Vgl. Charansonnet, « Du Berry en Curie » (Anm. 2), S. 28-32.

[28] Vgl. Iozzelli, *Odo da Chateauroux* (Anm. 9), S. 113-163. Die Arbeit enthält außerdem (S. 173-264) eine Auswahl edierter Predigten Odos aus dem Cod. Pisa, Cateriniana 21.

[29] Vgl. beispielhaft auch G. de Martel, « Le sermon d'Eudes de Châteauroux sur Ruth 2, 14 », *Sacris erudiri*, 36 (1996), S. 363-380.

[30] Generalarchiv des Dominikanerordens (= AOP), Rom, XIV, 31-35.

[31] Nur stichwortartig seien einige Beispiele für solche Informationen aus den Osterpredigten Odos angeführt. Cod. AOP XIV, 32, fol. 277rb-278vb : interessante Katechese zur Ostervigil, Erklärung der Taufe als *sacramentum fidei* in Beziehung zum Inhalt der 12 Prophetien ; ebd. 278vb-280rb : Predigt zu einer Ostervigil, mit der eine Ordination verbunden ist ; Cod. AOP XIV, 33, fol. 19va : In einem Vergleich nimmt Odo Bezug auf den Gestank in der Stadt Paris, der Neuankömmlinge dazu bringt, sich einen Nasenschutz anzulegen ; ebd. fol. 22va-vb : besonderer österlicher Friedensgruß zwischen Papst und Kardinälen : *Surrexit Dominus uere – Et apparuit Simoni* ;

soll die Durchsicht der insgesamt rund 30 Sermones für die Zeit zwischen Ostervigil und Weißem Sonntag, auf die wir uns beschränken[32], stattdessen gemäß der zu Beginn geäußerten Untersuchungsabsicht unter einer anderen Fragestellung stehen: Sind in den Predigten des Magisters Elemente theologischer Systematik auszumachen, d. h. solche, in denen sich formal oder inhaltlich eine Verbindung zur Behandlung der Osterthemen nachweisen läßt, wie sie auch in den diesbezüglichen Erörterungen der systematischen Traktate der Zeit, also theologischen Summen, Sentenzenkommentaren oder disputierten Quästionen, anzutreffen ist? Ich möchte drei Arten solcher Elemente in den ausgewählten Predigten Odos unterscheiden, von denen die ersten beiden nur kurz, die dritte aber ausführlicher, nämlich am konkreten Textbeispiel, erläutert werden sollen.

(1) Das erste systematische Element – und zweifellos auch das am häufigsten in der lateinischen Predigt seit der Frühscholastik anzutreffende – besteht in einer abstrakten, an allgemeinere rationale Erschließungsschemata für Texte anknüpfenden Gliederung der Themendurchführung. Daß die Predigt überhaupt von einem « Thema » ausgeht, welches in strukturierter Form erörtert wird, macht das Neue gegenüber der älteren Form der Homelie aus. Ein einziger Schriftvers ist es nun, der zunächst gerne nach seinem Wortsinn erläutert und

es folgt in derselben Predigt u. a. eine scharfe Kritik an innerkirchlichem Ämterschacher; ebd. fol. 31vb: einige Informationen zur römischen Stationskirche des Osterfreitags, St. Maria ad Martyres (Pantheon). Gleich in mehreren Predigten kommt Odo auf den römischen Brauch zu sprechen, daß der Papst am Ostersamstag im Lateran an die Gläubigen beidseitig geprägte Lämmer aus reinem Wachs verteilt, dem altes Chrisam beigemischt ist; Odo sieht darin ein Sinnbild für Jesus als Maßstab des christlichen Lebens; vgl. ebd. fol. 34vb-35ra. 42vb-43ra. 47va-vb. Schließlich erwähnt Odo zum Weißen Sonntag, daß der altkirchliche Brauch, wonach die Neugetauften bis zum Ostersamstag ihre weißen Kleider anbehalten und mit diesen den Gottesdienst besuchen, in der Stadt Rom « und den angrenzenden Gebieten » zu seiner Zeit noch Beachtung findet: ebd. fol. 47va. Da in den ersten Tagen die Neugetauften nicht durch zu lange Zeremonien belastet werden sollen, wird auch das *officium ecclesiasticum* abgekürzt (ebd. fol. 49ra).

[32] Vgl. SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 4 (Anm. 18), S. 417-420 (n. 301-333).

im Anschluß gemäß einer vorangeschickten Disposition allegorisch, moralisch oder anagogisch ausgelegt und durch Zitate, Sentenzen und Beispiele aus der Schrift bzw. anderen Autoritäten erläutert wird[33]. Es ist die Methode der Distinktion als solche, die hier die Brücke zur Systematik schlägt. Dort antwortet der Magister auf Fragestellungen ebenfalls meist distinguierend und gliedernd. Ein variables Ensemble von Erschließungsfragen, wie es Odo in seinen Predigten häufiger zum Ausgangspunkt nimmt[34], stellen die schon in der antiken Rhetorik zur Anordnung eines Redestoffes verwandten Topoi bzw. Gemeinorte dar. Das Mittelalter greift sie etwa ausgehend von dem berühmten Merkvers *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* auf[35]. Daß Odo in der Darbietung seiner Predigtstoffe unter solchen Gliederungshinsichten oft recht schematisch vorgeht, hatte ihm die ältere Forschung zum Vorwurf gemacht.

(2) Eine zweite, schon deutlich konkretere Form der Präsenz theologischer Systematik in der Predigt betrifft die Verwendung einzelner theologischer bzw. philosophischer Termini, Axiome oder Argumente. Daß diese Tendenz generell vor allem bei Universitätspredigten des XIII. Jahrhunderts zu beobachten ist, hat die Forschung häufiger herausgearbeitet[36], und auch Odos Osterpredigten bieten dafür zahlreiche Beispiele. Schon Begriffe wie die der « menschlichen » oder « göttlichen Natur » Christi oder der « Wirkung » hinsichtlich des Auferstehungsgeschehens, die selbstverständlich auch in der älteren Katechese seit der Väterzeit nicht fehlen, gewinnen in der scholastischen Predigt unwillkürlich einen Bezug zu den ent-

[33] Vgl. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt* (Anm. 2), S. 184f.

[34] Vgl. BÉRIOU, *L'avènement* (Anm. 2), S. 159. Beispiele aus den Osterpredigten: Cod. AOP XIV, 33, fol. 30vb-32ra.

[35] Johannes Gründel hat die enorme Karriere nachgezeichnet, die dieses Motiv der rhetorischen Peristasenlehre für die theologische Ethik der Scholastik gewinnen konnte; vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster, 1963 (BGPhMA, 39, 5).

[36] Vgl. L.-B. BATAILLON, « L'emploi du langage philosophique dans les sermons du 13e siècle », in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, hg. von J. P. BECKMANN u. a., Berlin, 1981 (Miscellanea Mediaevalia, 13), S. 983-991.

sprechenden Erörterungen der systematischen Traktate. Dies gilt erst recht für modernere theologische Begriffe wie etwa den der Transsubstantiation, den Odo ebenfalls gelegentlich in der Predigt verwendet[37]. Aus dem strikt wissenschaftlichen Kontext der Moraltheologie stammen Unterscheidungen wie die zwischen den lokal und temporal verschiedenen Geltungsbereichen negativer und positiver Gebote, die Odo seinen Zuhörern bei der Auslegung des Taufbefehls zumutet[38], oder die Differenzierung von *meritum de condigno* und *meritum interpretationis*, mit deren Hilfe die Ersterscheinung des Auferstandenen vor der « seligen Sünderin » Maria Magdalena expliziert wird[39]. In eine Schuldebatte anderer Art fühlt man sich versetzt, wenn der Prediger im österlichen Kontext Christus als *causa exemplaris resurrectionis nostrae spiritualis* bzw. kürzer als *exemplar* unserer Auferstehung bezeichnet[40]. Wer die systematische Auferstehungsdiskussion des XIII. Jahrhunderts kennt, weiß, daß sowohl die Doppelsinnigkeit des Einflusses, den Christi Auferstehung für die geistliche Auferstehung in der Rechtfertigung bzw. die leibliche Auferstehung am Jüngten Tage ausübt, als auch die exakte Bestimmung des dabei anzunehmenden Kausalitätsverhältnisses im Rahmen der Christologie wie der Eschatologie zu den zentralen Themen zählen[41]. Wenn des weiteren der Prediger seinen Zuhörern den schon im Neuen Testament selbst auf Christus übertragenen Psalmvers « Du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen » (Ps 15, 10; vgl. Apg 2, 27.31) mit dem Satz: « Denn weil sein Fleisch der Gottheit geeint war, darum konnte es nicht verwesen » erläutert und damit einen Beleg für die nicht lange herauszuschiebende Auf-

[37] Vgl. z. B. Cod. AOP XIV, 33, fol. 42ra.

[38] Vgl. ebd. fol. 34va.

[39] Vgl. ebd. fol. 35vb. Auch das Magdalenenthema wird häufig in die systematischen Traktate oder Quästionen aufgenommen, vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 480f. Ähnlich wie in Odos Predigten spielt der Verweis auf das *privilegium amoris* eine wichtige Rolle in den Antwortversuchen.

[40] Vgl. Odo, Cod. AOP XIV, 33, fol. 4ra.

[41] Vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 498-580.

erstehung vorlegen will[42], so klingt in dieser Aussage nicht nur das in den Christologietraktaten der Zeit ausführlich diskutierte Motiv einer postmortalen Verbundenheit von Leib und Seele des Herrn mit seiner Gottheit an[43], sondern darüber hinaus das die ganze scholastische Lehre über Christus tragende Motiv einer formalursächlichen Gründung des Verherrlichungsgeschehens in der Inkarnation.

Es ist wahrscheinlich, daß der Prediger bei seinen Ausflügen in systematisches Terrain eine Zuhörerschaft vor sich wußte, die sofort den größeren Kontext der Aussagen abrufen und diese damit in ihrem Vollsinn verstehen konnte. Tatsächlich deuten verschiedene Anzeichen darauf hin, daß Odo hauptsächlich vor Klerikern, Religiosen und Studenten gepredigt hat[44].

(3) Eine dritte, zugleich wohl die intensivste Form von Präsenz theologischer Systematik liegt dort vor, wo in den Ablauf der Predigt in mehr oder weniger strikter Anbindung an das Thema oder dessen gerade zu behandelnden Unterpunkt Fragen eingeschoben und beantwortet werden, wie sie in eigenständiger Form auch in einem systematischen Werk vorkommen könnten. Im Extremfall nehmen solche Predigtstükke fast die Gestalt einer kompletten scholastischen Quästion an. Wiederum bieten Odos Osterpredigten hinreichend Belege für diese Behauptung, von denen fünf herausgegriffen seien.

[42] Vgl. Cod. AOP XIV, 32, fol. 273vb-274ra ; « Quia enim caro eius unita erat deitati, ideo corrumpi non potuit » (fol. 274ra).

[43] Vgl. Marschler, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 286-295. In einem anderen, aber ebenfalls in großer Nähe zur systematischen Christologie stehenden Kontext, nämlich in der Bestimmung des wahren Gott- und Menschseins Jesu gegen apollinaristische Irrlehren, wird dieses Motiv erneut in einer Predigt zum Weißen Sonntag aufgegriffen ; Cod. AOP XIV, 33, fol. 40ra : « Homo consistit in duabus naturis, anima et corpore. Emissio Spiritus probauit Christum ueram animam habuisse. Si enim deitas loco animae fuisset in Christo, ut dixerunt quidam haeretici, cum numquam separata a corpore, numquam mortuus fuisset. Sanguis et aqua probauerunt quod uerum corpus habuit, quia haec duo naturaliter habent exire a corpore humano, ut in sudore et lanceatione. »

[44] Vgl. Charansonnet, « L'évolution... » (Anm. 9), S. 131f. mit Anm. 49.

(a) Die Frage, weshalb Christus nicht sofort nach seinem Tod, sondern erst am dritten Tage auferstand, gehört zum Standardrepertoire systematischer Auferstehungstheologie und wird dort kaum anders beantwortet, als Odo es in einer Predigt tut, nämlich mit dem Hinweis darauf, daß der Aufschub als Argument für den wahren Tod Jesu zu verstehen ist[45].

(b) Immer wieder haben die mittelalterlichen Theologen (schon seit vorscholastischer Zeit) das Problem erörtert, weshalb Maria, die Mutter Jesu, in den biblischen Osterberichten weder unter den Frauen, die zum Grabe gingen, noch unter den Zeugen der Erscheinungen des Auferstandenen erwähnt wird, obwohl im Glauben der Christen an ihrer besonderen Würde nicht gezweifelt wird[46]. Odo erweist sich mit seiner Stellungnahme, die gleich in vier unserer Sermones anklingt[47], als Parteigänger der schrifttreuen Minorität, wenn er nicht

[45] Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 4ra: « Sed quare non statim surrexit dominus? Quare expectauit usque ad tertiam diem? Ideo quia uolebat probare se uerum mortuum, et ideo uoluit perforari in latere et includi ubi respirare non posset. Et ut probaret corda discipulorum, et ut nobis esset exemplar resurrectonis ». Vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 341-346.

[46] Vgl. dazu ebd. S. 483f.

[47] Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 14vb-15ra: « Sed hic occurit quaestio quare beata uirgo non uenit cum istae [sc. mulieres] ideo uenerint quia mortuum ardentius diligebant. Sed quae ardentius beata uirgine? Sed hoc tribus rationibus potuit contingere. Prima quia non permissa fuit uenire ne deficeret prae dolore; sicut non permittuntur matres uidere filios suos quando sudario inuoluuntur, ne nimis affligentur (...). Secunda ratio quia beata uirgo magis docta erat quam aliae Mariae. Inungebantur enim corpora mortuorum mirra et aloe ut non putrescerent. Sed ipsa docta erat per scripturam quae dicit: *Non dabis sanctum tuum uidere corruptionem*. Et nullo modo dubitabat de resurrectione, et ideo superuacuum deputabat inungere ipsum (...). Tertia ratio est propter significationem sicut postea dicetur. » Ähnlich zurückhaltend antwortet Odo ebd., fol. 31r auf die zuvor (30vb) gestellte Frage, ob bei der Mt 28, 16ff. geschilderten Ostererscheinung auf dem Berge die selige Jungfrau anwesend gewesen sei. Zum Samstag der Osteroktav (Cod. AOP XIV, 33, fol. 35va-vb) heißt es: « Non legitur [sc. Christus] primo apparuisse Mariae matri suae quia non indigebat eo quod certa erat quod tertia die resurgeret ut promiserat et non oportet quod certioretur ». Schließlich wird das Thema nochmals in einer Predigt zum Weißen Sonntag gestreift (ebd. fol. 44ra): « Non legitur quod beatae uirgini apparuerit, quia firma erat nec habebatur pro puero... ».

etwa wie viele seiner Zeitgenossen auf dem Weg theologischer Konklusion die Gottesmutter trotz des Schweigens der Evangelien zur Osterzeugin erklärt, sondern stattdessen (mariologische) Argumente für den realen, nämlich negativen, biblischen Befund aufführt.

(c) In eine sehr spezielle Kontroversthematik der Sakramententheologie führt Odo seine Zuhörer in einer Predigt zum Freitag der Osteroktav, wenn er fragt, warum Christus seinen Jüngern nur im Falle von Eucharistie und Taufe, nicht aber der übrigen Sakramente eine exakt determinierte Sakramentenform übergeben hat[48]. Daran knüpft die weitere Frage an, ob die Griechen mit der Anerkennung einer passivisch-deprekativen Version der Taufformel (*baptizetur*) dem Stiftungswillen Christi noch gerecht werden[49]. Wenn Odos Antwort, die mit recht abstrakten Ausführungen zur Korrelativität der Kategorien *actio* und *passio* operiert, auch noch einen Verweis auf die philosophische Schrift *Liber sex principiorum* des Ps. Gilbert von Poitiers (im XIII. Jahrhundert durch Albertus Magnus kommentiert) anschließt, scheint bereits mit der Quellenauswahl das in einer Predigt zu Erwartende deutlich überschritten zu werden[50].

(d) Ähnliches ist im Blick auf eine Ansprache zum Ostersamstag zu sagen, deren aus der Lesung des Tages gewonnenes Thema *Tres sunt qui testimonium dant in caelo* (1 Joh 5, 7, das berühmte *Comma Joanneum*) Anlaß zu sehr dogmatisch gefärb-

[48] Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 32ra-34vb, hier 32rb: « Quarto quare praescripsit eis formam sacramenti baptismi ut hic et formam eucharistiae ante passionem et nusquam legitur tradidisse formam aliorum sacramentorum ».

[49] Vgl. ebd.

[50] Vgl. ebd. fol. 34rb: « Ecce hic ponitur 'baptizetur', quod est passiuum. Ex his Graeci assumunt audaciam dicendi quod si dicatur sic: 'Baptizetur Ioannes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti', forma baptizandi obseruatur, sicut et quando dicitur: 'Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti'. Et maxime quia actio et passio quasi correlatiua sunt et unum dat intelligere alterum et unum per alterum diffinitur. Vnde in libro Sex principiorum dicitur actio uera, quia in id quod subditur agere dicimur, ut secans quis in eo quod secat, secans dicitur. Passio autem est effectus illatioque actionis. Ex quo sequitur quod actio est efficiens inferensque passionem. »

ten Erläuterungen der Trinitätslehre bietet. Nach einigen Argumenten für die Vereinbarkeit von substantialer Einheit und personaler Verschiedenheit in Gott werden anschließend mögliche Einwände wie in einer Quästion mit den einleitenden Aufzählungsformeln *ad primum – ad secundum – ad tertium* zurückgewiesen[51].

(e) Das wohl eklatanteste Beispiel für eine regelrechte scholastische Quaestio innerhalb einer Auferstehungspredigt Odos bietet ein Sermo zum Dienstag der Osteroktav, der von uns als Anhang dieses Beitrags in Transkription wiedergegeben ist und im folgenden eingehendere Betrachtung erfahren soll.

4. Disputando praedicare – *eine formgerechte Quästion zur Selbstkundgabe des auferstandenen Christus in einer Predigt Odos zum Osterdienstag (Cod. Rom, AOP XIV, 33, fol. 25ra-27ra)*

(1) Das Thema der im Cod. Rom, Arch. Ord. Praed. XIV, 33, fol. 25ra-27ra[52] zu findenden Predigt stellt, dem Evangelium des Tages entnommen, der Vers Lk 24, 36 zur Verfü-

[51] Vgl. ebd. fol. 39va-vb: « Et quia simplex ultima simplicitate partem suae essentiae dare non potuit ei, quem generabat, ergo aut nihil de sua essentia dedit aut totam. Si nihil dedit de sua substantia, ergo non generauit. Quare significauit: ei quem generauit totam suam essentiam dedit. Item eum quem genuit non potuit non diligere. Ergo ibi fuit mutua dilectio genitoris ad genitum, quae est Spiritus Sanctus, et est etiam deus, sicut et potentia, quae est in deo, deus est. Et hoc non est contra rationem. Si enim in homine duae sunt naturae omnino diuersae, corpus et anima, tamen una persona: Quare in deo non essent plures personae quamuis una essentia? Ad primum ergo respondemus quod deus unus est, non tres dii uel duo. Ad secundum quod sicut totum non excludit partem et multo minus idem excludit [Hs.: concludit] idem: unde Pater non excludit Filium, non una persona aliam, quia idem sunt. Ad tertium soluitur Sap. 7 ‹25›: *Emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera*. Et ad Hebr. 1 ‹3›: *Qui cum sit splendor substantiae eius*. Ignis generat splendorem, tamen sunt coaeua, nec generans praecedit tempore generatum, sicut nec Pater Filium, quia est ei coaeternus. Et uerum est quod nihil generat seipsum, tamen generat illum qui est idem cum eo, et hoc est propter summam simplicitatem generantis. Si enim pater carnalis secundum quid idem sibi generat, non est mirum, si deus Pater simpliciter idem sibi generet. (...) Idem dicendum est de processione Spiritus Sancti. »

[52] Vgl. SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 4 (Anm. 18), S. 419, n. 319.

gung : *Cum autem haec dicerent, Iesus stetit in medio eorum et dixit eis : Pax vobis. Ego sum, nolite timere*[53]. Da die Herkunft der *in margine* von fremder Hand hinzugefügten Eröffnungsworte (ZZ. 4-8) unklar ist und sie sekundären Ursprungs zu sein scheinen, klammern wir sie zunächst in der Interpretation aus. Odos Ausführungen setzen nach der Nennung des Schriftthemas ziemlich unvermittelt ein (Z. 9). Es fehlt nicht bloß (wie in allen Texten der Predigtsammlung des Kardinals) ein Prothema, sondern auch jegliche Gliederung für die nachfolgenden Ausführungen. Schon hier entsteht der Eindruck, als sei Material aus einem ursprünglich anderen Zusammenhang, nämlich aus einer systematischen Osterquästion, entnommen und für den Predigtkontext passend gemacht worden.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man auf den Inhalt der ersten Zeilen (ZZ. 9-24) blickt. Sie enthalten Vorbemerkungen über den Sinn von « Beweisen » (*probationes*) im theologischen Kontext im allgemeinen (ZZ. 9-16) und von dort aus über die Auferstehungsbeweise im speziellen (ZZ. 17-24). Theologische Beweise können nach Odo sein : (a) Argumente zur Überwindung von Unglauben ; (b) Argumente zur Überwindung von Zweifel ; (c) Informationen zur intellektiven Durchdringung eines Sachverhalts in der Offenbarung (Antworten auf Fragen nach Existenz, Wesen oder Ursachen). Der Prediger liest also die Osterberichte durchaus in apologetischer Absicht, aber möchte sie keineswegs auf diese Funktion beschränken, wie es in der späteren Scholastik häufiger geschehen ist. Damit steht Odo nicht allein. Die Ostertheologie des XIII. Jahrhunderts isoliert das Auferstehungsgeschehen generell nicht auf die Funktion des Belegwunders für Christi göttliches Wesen und seinen Offenbarungsanspruch[54], sondern integriert das apologetische Anliegen noch ganz in die genuin « dogmatische » Reflexion der durch Christus vorgelegten Offenbarungsinhalte. Der Theologe vermag sie auf

[53] Die Angabe bei Schneyer ist nicht korrekt.

[54] Dagegen spricht auch nicht die Klassifizierung der Auferstehung als « größtes Werk » Christi, wie sie Odo ähnlich anderen Zeitgenossen kennt ; vgl. Cod. AOP XIV, 32, fol. 273ra.

vielfältige Weise zu erschließen: Es sind nach Odo unterschiedliche Frageinteressen und -bedürfnisse, für die Gott in den österlichen Kundgaben unterschiedliche Antworten und Argumente bereitstellt[55] – letztlich motiviert durch seinen umfassenden Heilswillen, der alle Menschen « zur Erkenntnis der Wahrheit führen » will (Z. 2).

Der Sinn dieser hermeneutischen Prolegomena wird rasch deutlich, wenn Odo mit Z. 23 zum Schriftmotto der Predigt (Lk 24, 36) zurückkehrt. Das Evangelium des Osterdienstags mit seiner Schilderung einer Erscheinung des Auferstandenen wird zum Anlaß genommen, um die Frage nach der Vereinbarkeit von sich scheinbar widersprechenden Kundgabemodi in den biblischen Osterberichten zu erörtern. Konkret lautet diese Frage: Sind die Argumente, mit denen Christus seine glorreiche Auferstehung bewiesen hat, nicht in Wahrheit Belege gegen eine solche Auferstehung? Man muß die systematische Diskussion der Auferstehung Jesu im XIII. Jahrhundert kennen, um zu wissen, daß Odo damit erneut eines von deren zentralen Themen aufgreift. Die scholastischen Versuche, den auferstandenen Christus theologisch zu beschreiben, gehen allesamt aus von einer Formel Gregors des Großen, die später auch in unserer Predigt erwähnt wird: Der österliche Herr war *eiusdem naturae, sed alterius gloriae*, von derselben Natur wie in seinem irdischen Leben bis zum Kreuzestod, aber von einer neuen, österlichen Herrlichkeit. Nur von der hier angelegten Differenzierung des Identitäts- und des Verklärungsaspektes her wird überhaupt verständlich, weshalb Odo in Z. 21f. *resurgere* und *gloriose resurgere* unterscheidet. « Auferstehung », wie sie in einer gewissen Gattungsdefinition erfaßt werden kann, ist zunächst nichts anderes als die Wiederbelebung des im Tod von seiner Seele getrennten Leibes. Bei Odo und vielen seiner Zeitgenossen wird dies deutlich, wenn sie einen Definitionsvorschlag des Johannes Damascenus aufgreifen und variieren (Z. 98-100: *resurrectio est eiusdem corporis, quod per mortem cecidit, surrectio, uiuificatio et erectio*). Der Verklärungsaspekt ist darin zunächst völlig ausgeblendet, was nicht zuletzt damit

[55] Vgl. schon Cod. AOP XIV, 32, fol. 271va: « ...sicut solent multa similia induci ad probandam eandem ueritatem ».

zusammenhängt, daß von der Definition her die Auferstehung Christi als Ursache der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tage in den Blick genommen werden soll, die Selige und Verdammte gleichermaßen betreffen wird. Die *resurrectio gloriosa* stellt folglich eine inhaltlich fortbestimmte Unterart der Auferstehung als solcher dar. Wie man auf diese Weise « wahre » und « herrliche » Auferstehung unterscheiden muß, wobei den Scholastikern der erste Aspekt nicht bloß in logischer Hinsicht als der umfassendere und primäre gilt, so legt sich die Frage nahe, ob die Kundgabe der Auferstehung Jesu beide Momente überhaupt ohne Widerspruch gleichermaßen zur Geltung bringen kann. Dieses Problem, die Suche nach einem Modell der Nicht-Kontrarietät zwischen Naturidentität und Verherrlichungswirklichkeit des Auferstandenen, steht im Zentrum unzähliger Einzelerörterungen in den systematischen Auferstehungstraktaten und -quästionen der Zeit und (nach seiner kundgabetheologischen Variante) auch im Mittelpunkt unseres Predigttextes.

(2) Was anschließend in den ZZ. 25-168 der Predigt geboten wird, ist nichts anderes als eine vollständig ausgebildete Quästion zu ebendiesem Thema.

(a) Nach Formulierung der Ausgangsfrage (Z. 25ff.) wird zunächst (ZZ. 28-86) eine Liste von Argumenten vorgetragen, die den Verdacht einer Widersprüchlichkeit in der Selbstkundgabe des österlichen Christus, d. h. einer Leugnung der *resurrectio gloriosa* über die *resurrectio vera* hinaus, wie sie der Glaube der Kirche zusammen bekennt, zu unterstützen scheinen. Wie üblich dürfen diese Argumente nicht als Ausdruck der Meinung des Magisters selbst verstanden werden, sondern bilden das Material, von dem her bzw. in Absetzung von dem die eigene Antwort entwickelt wird. Die Reihung der Einwände durch die Konjunktion *item* verstärkt den Eindruck des Quästionenschemas. Im einzelnen lassen sich vier Argumente unterscheiden, die teilweise noch einmal interne Abstufungen erkennen lassen.

(aa) ZZ. 28-49 : Da im Zustand der Glorie keine Verletzungen und Beeinträchtigungen des Leibes (im Sinne eines « zu viel » oder « zu wenig ») existieren, scheint das « Zeigen der Wundmale » einer Auferstehung in Herrlichkeit zu wider-

sprechen[56]. Hintergrund ist das in der gesamten scholastischen Auferstehungstheologie im Gefolge Augustins vorherrschende massiv antispiritualistische Verständnis von Auferstehung als Wiederherstellung des bis in die kleinsten Materieteile naturidentischen Leibes, das vor allem in der Frühscholastik zu subtilen Debatten darüber geführt hat, ob Christus mit Nabelschnur, dem am Kreuz vergossenen Blut oder dem in der Beschneidung entfernten *praeputium* auferstanden sei[57].

Mit den ZZ. 49-59 wird gewissermaßen ein Einwand im (ersten) Einwand vorgelegt und abgewiesen: Gegen das Argument, der Auferstandene habe bloß die Narben früherer Wunden, nicht aber diese selbst gezeigt, wird deren Echtheit unterstrichen. Denn sonst hätte Christus niemals Thomas auffordern können, den Finger in seine Seite zu legen, was der Jünger nach der Deutung des hl. Augustinus zu dem in diesem Punkt nicht eindeutigen Schrifttext tatsächlich auch getan hat.

(bb) ZZ. 60-69: Ein zweites Argument der Einwandreihe verweist auf die Berührung des Auferstandenen, wie sie den durch die Erscheinung erschrockenen Jüngern zugebilligt wird. Was den Leib Jesu ausdrücklich von einem Geist oder Luftphänomen unterscheidet, scheint zugleich dessen Verklärung auszuschließen. Unmittelbar anschließend (ZZ. 66-69) sichert sich der Einwand noch über die Gegenprobe ab. Indem ein biblisches Beispiel dafür aufgeboten wird, daß es natürliche Phänomene von « berührbarem Unkörperlichem » gibt (die *tenebrae palpabiles* nach Ex 10, 22), wird der Berührbarkeit des erscheinenden Jesus sogar bei Abstreitung seiner wahren Leiblichkeit jede Beweiskraft für das Vorliegen einer glorreichen Auferstehung abgesprochen.

(cc) ZZ. 70-83: Das dritte Argument der Reihe geht noch einen Schritt weiter als die ersten beiden. Wenn in der Schrift

[56] Odo scheint tatsächlich daran zu denken, daß Christus nicht, wie die meisten Zeitgenossen annehmen, mit verklärten, sondern mit blutigen Wundmalen erschienen ist. Dies bringt er explizit in einer Predigt zum Osterdienstag aus einer anderen Serie zum Ausdruck, die bei Iozzelli, *Odo da Châteauroux* (Anm. 9), S. 240-243, wiedergegeben ist (vgl. dort S. 240, Z. 14ff.).

[57] Vgl. dazu Marschler, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 371-383.

von einem Essen des Auferstandenen mit seinen Jüngern berichtet wird, spricht dies nicht nur gegen das Vorliegen einer *resurrectio gloriosa*, sondern noch umfassender gegen jede mögliche Auferstehung, die einen Leib zu konstituieren vermöchte, der nicht irgendwann wieder in den Tod zurückkehrt. Hintergrund dieser erneuten Differenzierung im Auferstehungsbegriff, die Thomas von Aquin in seiner Summa unter die Begriffe der « vollkommenen » und « unvollkommenen » Auferstehung faßt[58], bilden biblische Beispiele wie dasjenige des Lazarus, der zwar wahrhaft aus dem Tod gerufen wurde, aber später erneut gestorben ist. Sie sind von der eschatologischen Auferstehung zu unterscheiden, die den (seligen oder verdammten) Menschen gänzlich von der Notwendigkeit und sogar Möglichkeit des Sterbens befreien wird.

(dd) ZZ. 84-86 : Das knappe vierte Argument zieht das noch weiter radikalisierende Resümee aus der Konfrontation des kirchlichen Auferstehungsglaubens mit den Einwänden gegen die *resurrectio gloriosa* : Wenn prinzipiell keine Auferstehung Christi denkbar ist, die nicht zugleich glorreiche Auferstehung wäre, dann ist mit der Widerlegung der letzteren Christus die *resurrectio simpliciter*, mithin jede mögliche Form von Auferstehung abzusprechen.

Man sieht in der Rückschau, daß die vier Argumente unserer Disputation in inhaltlicher Hinsicht eine Klimax der Bestreitungen aufweisen : Keine *resurrectio gloriosa* (Arg. 1-2) – keine *resurrectio perfecta* (Arg. 3) – keine *resurrectio simpliciter* (Arg. 4).

(b) Es folgt in den ZZ. 87-151 die Antwort des Magisters, identifizierbar durch eine typische einleitende Responsionsformel (Z. 87 : *Ad hoc dicendum*...). Ausdrücklich beruft sie sich auf die den Einwänden vorangestellten Vorbemerkungen (Z. 87 : *sicut praelibatum est*), die man sich darum ohne Probleme auch als Eröffnungsaussagen im *Respondeo*-Teil unserer Quästion vorstellen könnte. Während diese Worte als Beginn einer Predigt merkwürdig erscheinen, wären sie fast ideale Einleitungen für ein Artikelcorpus. Jedenfalls setzt Odo die dort

[58] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, 53, 3 c. ; dazu : MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 321.

begonnene Argumentation nun bruchlos fort. Die zuvor allgemein konstatierte unterschiedliche Perspektivität von Fragen bei der Erschließung eines Sachverhaltes prägt, so heißt es nun, auch die Konklusionen, die solche Fragen beantworten wollen. Für die *argumenta resurrectionis* bedeutet dies: Man kann sie nur korrekt verstehen, wenn man jeweils im einzelnen unterscheidet, ob Christus durch eine Kundgabe seine wahre *oder* seine glorreiche Auferstehung kundtun wollte; denn für diese beiden Aspekte hat er unterschiedliche Argumente vorgelegt. Dieselbe Unterscheidung treffen wir in den systematischen Erörterungen der Hochscholastik seit Wilhelm von Auxerre sehr regelmäßig an, wenn eine analytische Klassifizierung der Ostererscheinungen nach ihrem Kundgabeinhalt vorgenommen werden soll[59].

(aa) Wie alle seine Zeitgenossen mißt Odo in den biblischen Berichten dem ersten Aspekt, dem Beleg der vor- und nachösterlichen Identität Jesu, Priorität zu und behandelt ihn im folgenden auch an erster Stelle (ZZ. 92-139). Der Magister hält diese Präferenz für durchaus begründungswürdig. Es war die geistliche Verfassung der Apostel, näherhin ihre « fleischliche », auf irdische Fakten eingegrenzte Realitätswahrnehmung, die den Beweis der « wahren » gegenüber der « glorreichen » Auferstehung vordringlich machte (ZZ. 92-96). Erst langsam konnte den Jüngern von hier aus die Einsicht in den zweiten Aspekt des Geheimnisses gebahnt werden, was nach Odo mit der *intellectio scripturarum*, dem Begreifen der prophetischen Ankündigungen des vollen Auferstehungsgeheimnisses im Alten Testament, verbunden war, das in Verbindung mit dem Emmausgeschehen relativ spät erfolgte. Wie oben bereits angedeutet, wird der Vorrang des Identitätsbeweises außerdem durch die gängige, den Verklärungsaspekt ausklammernde definitorische Formel des Damascenus unterstrichen (Z. 98 ff.).

Erneut zum Schriftthema der Predigt zurückkehrend, stellt Odo nun konkrete Elemente für die Kundgabe der « wahren Auferstehung » aus dem Tagesevangelium zusammen, das die Erscheinung Jesu vor allen Jüngern schildert, wie sie nach

[59] Nachweise: MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 470-478.

dem Erlebnis des Emmausgangs erfolgte (ZZ. 102-189). Im einzelnen lassen sich nach der nicht allzu streng strukturierten Darstellung Odos folgende Argumente unterscheiden :

- Z. 105 f. : Jesus gibt sich im Wort als derselbe wie früher zu erkennen, nämlich durch seine Selbstvorstellung mit betontem Personalpronomen (*ego sum*).

- ZZ. 106-119.132-134 : Der Herr gibt den Jüngern sinnliche Beweise zum Ausschluß jedes Doppelgängerverdachts ; vor allem die Wunden der Kreuzigung, die berührt werden dürfen, dienen als ein sicheres Identifizierungsmerkmal[60].

- ZZ. 120-132 : Dieselbe Funktion erfüllt das Verhalten Jesu vor den Seinen. In der biblischen Aussage, Jesus sei in « die Mitte » seiner Jünger getreten, deutet Odo das *in medio* als gleichbedeutend mit *communiter* : Jesus habe sich unauffällig unter die Apostel gemischt, wie es dem demütigen Auftreten vor seinem Tod entsprach. Neben der gewohnten Grußformel, an der auch Maria Magdalena den österlichen Herrn erkannte, wird das in einem besonderen Modus erfolgende Brotbrechen des Auferstandenen (abgeleitet aus Lk 24, 30f. 35) zum Identitätsbeleg erklärt (ZZ. 134-136). Das zuletzt genannte merkwürdige Argument kennen auch andere Autoren der Epoche[61].

- ZZ. 136-139 erwähnen, ebenfalls in Anknüpfung an die Emmausperikope, kurz den Schriftbeweis, den Christus den Aposteln für die Notwendigkeit seiner Auferstehung vorgelegt hat.

Insgesamt wird aus solcher Nutzbarmachung noch kleinster exegetischer Details deutlich, weshalb Odo an anderer Stelle seiner Predigten die Erscheinungen als *argumenta infallibilia* für die wahre Auferstehung Jesu bezeichnen konnte[62].

(bb) Neben diesen ersten aus den Erscheinungsberichten erhobenen Beweisgang für die wahre Auferstehung stellt Odo in einem zweiten, allerdings wesentlich kürzeren Schritt die

[60] Das Zeigen der Wunden *ad probandum ueritatem resurrectionis* wird schon erwähnt in Cod. AOP XIV, 32, fol. 279rb.

[61] Vgl. *Summa fratris Alexandri*, t. 4, l. 3, n. 193 (ad obiecta), Grottaferrata, 1948, S. 271 ; Albert, *De resurrectione*, tr. 2, q. 8, a. 6, § 4 ad 4, ed. Coloniensis, t. XXVI, Münster, 1958, S. 281, ZZ. 19-21.

[62] Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 23vb-24ra.

Argumente, die darin gleichermaßen für die « Auferstehung in Herrlichkeit » zu finden sind (ZZ. 140-149). Unschwer ist zu erkennen, daß sich die Darstellung an der in der Hochscholastik üblichen Zusammenschau der Verklärungseigenschaften nach vier *dotes*, den von Gott geschenkten « Brautgaben » des auferstandenen Leibes, orientiert und die gängigen Belegbeispiele aus den biblischen Texten zitiert. Das Eintreten des Auferstandenen bei verschlossenen Türen dient als Beweis seiner Feinstofflichkeit (*subtilitas*), sein plötzliches Kommen und Gehen sowie das Erscheinen an unterschiedlichen Orten belegt die wunderbare Behendigkeit (*agilitas*), die Aufforderung an Thomas, die Wundmale zu berühren, offenbart die Leidlosigkeit (*impassibilitas*). Wenn die üblicherweise an vierter Stelle genannte *claritas*, der überirdische Auferstehungsglanz, unerwähnt bleibt, so ist dies Ausdruck für eine gewisse Verlegenheit der Theologen, denen bewußt ist, daß dafür kein unmittelbarer Beleg in den österlichen Erscheinungsberichten zu finden ist; gewöhnlich greift man darum hier auf die vorösterliche Verklärungsszene am Berge Tabor zurück.

(cc) Die ganze Argumentation der Antwort Odos läuft ZZ. 149-151 in der bereits erwähnten Formel Gregors zusammen: Der Auferstandene war *eiusdem naturae, alterius gloriae*, und beides wurde durch die Erscheinungen bewiesen.

Nachdem wir Odos eigene Darlegungen zum Thema überblickt haben, können wir noch einmal die anfangs ausgeklammerte Frage aufgreifen, ob die von fremder Hand hinzugefügten Eingangszeilen zur Predigt als authentisch zu beurteilen sind. Das Urteil lautet: Obwohl die dort vorgenommene grobe Zweiteilung der Predigt in einen lehrhaften und einen moralischen Teil dem realen Textverlauf entspricht, gibt die anschließende Ankündigung zur *instructio in fide* nur sehr partiell dessen tatsächlichen Inhalt wieder und entspricht nicht der von uns herausgearbeiteten Gedankenführung Odos. Statt der unwahrscheinlichen Vermutung, der Verfasser selbst sei in der Durchführung von seinem ursprünglichen Entwurf abgewichen, legt sich eher die Annahme nahe, daß ein späterer Leser der Predigt den Versuch unternommen hat, die offensichtlich fehlende Texteinleitung nach üblichem Schema

zu ergänzen, ohne dabei allerdings der Argumentationsidee des Magisters vollständig gerecht zu werden.

(c) Wiederum streng nach Quästionenschema folgt dem *Respondeo* schließlich eine Erwiderung auf die gegnerischen Argumente (ZZ. 152-168). Deren kumulative Behandlung, wie sie hier vorgenommen wird, stellt auch in systematischen Werken keineswegs eine Seltenheit dar. Odos Hauptargument gegen die These einer Unvereinbarkeit der in den Erscheinungen vorfindlichen Beweise für Identität und Verklärung lautet: Wie der vorösterliche Christus zeitweise die zum Stand der nachösterlichen Verklärung (*status impassibilitatis*) gehörenden Eigenschaften annehmen konnte, so vermochte der nachösterliche Christus je nach Beweisnotwendigkeit die zum vorösterlichen Leben gehörigen Eigenschaften beizubehalten. Es ist also die göttliche Souveränität des Auferstandenen, die das für uns widersprüchlich Erscheinende vereinbar werden läßt. Dabei verfährt Christus nicht willkürlich, sondern nach einem soteriologisch einsichtigen Plan. Wie vor Ostern die zeitweise Annahme der Verherrlichungsgaben Hoffnung vermitteln sollte, so hatten nach Ostern die in den Erscheinungen gezeigten Eigenschaften der Sterblichkeit die Funktion, Jesu Identität sicher kundzutun. Auch in dieser Argumentation ist sich Odo mit vielen Zeitgenossen einig. Doch nur aus der Kenntnis des größeren christologischen Kontextes, in den die systematische Auferstehungstheologie des XIII. Jahrhunderts einzuordnen ist, wird die Brisanz offenbar, die diesem Gedanken zugleich innewohnt. Damit er nämlich Gültigkeit besitzt, muß sich der Magister (ZZ. 155-160) ausdrücklich von der Meinung « einiger » abgrenzen, die es rundum ablehnen, Christus während seines Erdenlebens die zeitweise Annahme von österlichen Verklärungseigenschaften zuzuschreiben. Die in den Schulen einschlägigen Beispiele Geburt, Seewandel, Verklärung und Gabe des eucharistischen Leibes, die man wiederum unschwer den vier Verklärungseigenschaften zuordnen kann, sind ausdrücklich genannt. Indem Odo in diesen Ereignissen des Lebens Jesu eine zeitlich begrenzte Vorwegnahme von Verklärungseigenschaften im strengen Sinne annimmt, schließt er sich einer traditionellen These an, die seit Hugo von St. Viktor in der scholastischen Christologie

präsent ist. Ihre Problematik liegt auf der Hand: Sie hat nicht nur eine weitreichende Unterordnung des Ostergeschehens unter die Vorgaben der Inkarnation zur Folge und nimmt dem Auferstehungsereignis aus der Sicht Christi den Charakter einer wirklichen Statusveränderung, sondern sie begünstigt darüber hinaus eine so enge Verbindung von irdischer Natur und Verklärungsgestalt Jesu, daß es im Extremfall zu einer dem Monophysitismus zuneigenden Relativierung des wahren Menschseins kommt, wie sie tatsächlich bei einigen Frühscholastikern vorliegt. Während vor allem die Franziskanerschule auch im XIII. Jahrhundert noch stark an dieser Verherrlichungschristologie festhält, ist bei einigen Dominikanern, allen voran Thomas von Aquin, ein deutlicheres Abrücken von der These zu konstatieren[63]. Letztere dürften es also sein, auf die Odos anonym bleibende Kritik abzielt, so daß er hier eher als Kritiker denn als Parteigänger des Aquinaten zu identifizieren ist. In theologiegeschichtlicher Perspektive ist diese kleine Beobachtung aus der Christologie ein Beleg für die vielfach nachzuweisende Tatsache, daß die theologischen Magistri aus dem Weltklerus in der Mitte des XIII. Jahrhunderts der Tendenz nach eher konservative und traditionelle Lehrpositionen vertreten haben.

5. *Der "disputierende Ostersermo" des Odo von Châteauroux als Beispiel für die scholastische Predigt als dogmatische Quellenschrift*

Es kann nicht mehr Ziel unserer Darstellung sein, auch noch den zweiten, wesentlich kürzeren Hauptteil der Predigt, der nach der *instructio in fide* das Thema für eine *instructio in moribus* fruchtbar machen will, ausführlicher zu erläutern (ZZ. 169-220). Erwähnt sei allein aus formaler Hinsicht, daß der

[63] Ausführliche Darstellung der Lehrentwicklung bei MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 128-210. 488-498. Odo dürfte Thomas persönlich gekannt hat, vor allem aus den Jahren, die beide gemeinsam an der päpstlichen Kurie verbracht haben (in den 1260er Jahren); vgl. LEBRETON, « Eudes de Châteauroux » (Anm. 9), S. 1677. Ob man, wie Lebreton es ebd., S. 1678, tut, die Theologie des Aquinaten geradezu zum Gegenstand seiner Predigt erklären kann, bleibt auf dem derzeitigen Stand der Erschließung der Predigttexte fragwürdig.

Schluß des ganzen Textes ebenso unvermittelt ist wie sein Anfang. Stattdessen sollen einige resümierende Bemerkungen die Analyse des ersten Teils und damit zugleich unsere umfassendere Suche nach systematischen Elementen in der Predigt des XIII. Jahrhunderts, für die uns die Ostersermones Odos Beispiel waren, zum Abschluß bringen.

(1) Die von uns in den Blick genommene Osterdienstagspredigt des Odo von Châteauroux ist durch formale wie inhaltliche Auffälligkeiten gekennzeichnet. Selbst wenn man im Rückgriff auf Augustins Vorgaben das lehrhafte Gepräge der gesamten scholastischen Predigt betont und die von uns benannten zahlreichen systematischen Elemente berücksichtigt[64], die sich häufiger in der Predigt des XIII. Jahrhunderts ausmachen lassen[65], bleibt eine derart massive Übernahme von Formen der Disputation in die Verkündigung eine seltene Ausnahme. Aus dem Text legt sich die These nahe, daß der Magister auf eine Quästion zum Thema « Angemessenheit der Erscheinungsargumente » zurückgegriffen hat, um aus ihr durch leichte Umarbeitungen und Ergänzungen den wichtigsten Teil seines Predigttextes zu Lk 24, 36 zu gewinnen.

(2) Ob Odo diese Predigt tatsächlich je in der schriftlich vorliegenden Form gehalten hat oder ob, was durch das Fehlen von Anfang und Schluß nahegelegt sein könnte, der Magister nur aus vorhandenem theologischen Material einen Text erstellt hat, um eine Lücke in seiner Predigtsammlung auszufüllen, kann nicht abschließend beurteilt werden. Die Tatsache, daß der von uns untersuchte Sermo das einzige Beispiel für eine Auslegung seines Schriftthemas in der ganzen ersten Serie des Schneyerschen Repertoriums ist, macht ebenso wie der für eine Predigt nicht zwingende liturgische Anlaß des Osterdienstags eine Durchführung im realen Vortrag

[64] Vgl. S. VECCHIO, « Le prediche e l'istruzione religiosa », in *La predicazione dei frati dalla metà del'200 alla fine del'300*. Società internazionale di studi francescani, Atti del XXII Convegno internazionale, Spoleto 1995, S. 301-335, bes. S. 303.

[65] Vgl. auch das Fazit bei BATAILLON, « L'emploi du langage philosophique » (Anm. 36), S. 991, der festhält, daß « un nombre non négligeable » unter den Predigern sich philosophischer Ausdrucksweise selbst in Ansprachen bedient habe, die nicht für Kleriker bestimmt waren.

nicht unbedingt wahrscheinlich. Offen bleiben vorerst auch die Fragen, wie häufig bei Odo und anderen Theologen seiner Zeit derart pointierte Beispiele für ein « dogmatisches » Vorgehen in der Predigt tatsächlich sind, ob bestimmte theologische Themen im Vergleich zu anderen ein stärker argumentatives Vorgehen besonders nahelegten – und falls ja, warum. Fest steht aber, daß das Eindringen systematisch-theologischer Elemente in die scholastische Predigt des XIII. Jahrhunderts zumindest im Extremfall bis zum regelrechten *disputando praedicare* führen konnte, sofern ein dafür aufnahmefähiger Zuhörerkreis gegeben war. Ein akademischer Verfasser wie Odo von Châteauroux scheint jedenfalls kein grundsätzliches Problem darin gesehen zu haben, eine solche Predigt ohne besondere Kennzeichnung (z. B. als Universitätssermo) neben andere in seine Sammlung zu stellen.

(3) Doch nicht nur in diesem besonders hervorstechenden Fall, sondern auch in den zuvor erwähnten « milderen » Formen der Konvergenz von Predigt und Systematik dürfte sich gezeigt haben, daß die Erforscher mittelalterlicher Predigt auf die Ergebnisse des klassischen mediävistischen Dogmengeschichtlers angewiesen sind, um die Aussagen ihrer Texte korrekt zu verstehen. Zuweilen sind Inhalte scholastischer Predigt sinnvoll nur zu deuten, wenn man um ihren ursprünglichen Ort oder ihren umfassenderen Kontext in den systematischen Diskursen der Zeit weiß. Umgekehrt offenbart erst die praktische Nutzbarmachung im Kanzelwort die ganze Relevanz einer theoretischen Fragestellung für das religiöse Leben ihrer Epoche. Und hier und da, so hat uns das Beispiel unseres Magisters ebenfalls gezeigt, können Predigten sogar hilfreich sein, um bis in brisante Kontroverspunkte hinein ernstzunehmende Diskussionsbeiträge zu dogmatischen Fragen der Zeit auszumachen[66] und dabei das theologische Profil eines scholastischen Autors zu rekonstruieren, der ansonsten wegen des Fehlens der entsprechenden Textquellen doktrinell

[66] Schon M.-M. LEBRETON, « Eudes de Châteauroux » (Anm. 9), S. 1678, hat festgestellt : « Les sermons d'Eudes de Châteauroux contiennent des détails historiques précieux pour l'histoire doctrinale du 12e siècle. Il cite volontiers les vieux maîtres et leurs opinions ».

kaum einzuordnen ist. Eine umfassende Erschließung des riesigen Predigtwerkes aus der Feder des Odo von Châteauroux mit den Augen des Systematikers würde vermutlich dieses Profil noch weitaus schärfer herausarbeiten und damit immer besser aufzeigen können, wie der Theologe hinter dem erfolgreichen Kardinal und Kirchenpolitiker aussah. Sein Beispiel fordert den Theologiehistoriker auf, die Predigt als dogmatische Quellenschrift ernstzunehmen und sich zukünftig noch stärker am großen Projekt der Sermonesforschung zu beteiligen, dem sich Historiker und Philologen längst intensiv zugewandt haben.

Odo von Châteauroux, Sermo feria III[a] post pascha
Cod. Rom, Arch. Ord. Praed., XIV, 33, fol. 25ra-27ra
(cf. Schneyer, *Repertorium*, tom. IV, p. 419, n. 319)

Cum autem haec dicerent, Iesus ste|tit in medio eorum et dixit eis : Pax uobis. Ego sum, nolite timere. 25rb

Verba sancti euangelii, quae audistis, nos instruunt in fide resurrectionis dominicae, nihilominus in moribus nos informant. Et primo pertractabimus ea, prout astruunt resurrectionis dominicae ueritatem. Probauit enim ueritatem dominicae resurrectionis per tria : primo per uulnerum ostensionem, secundo per hoc quod exhibuit se palpandum, tertio per comestionem.

Adducuntur probationes alicuius rei aliquando, quia non creduntur ea, quae dicuntur de illa re ; immo potius contrarium creditur. Aliquando, quia de ea dubitatur. Aliquando, ut sciatur causa eius et ut sciatur quid sit. Et secundum hoc multiplicantur quaestiones de ipsa : an sit, quid sit, quia est, propter quid est. Et secundum diuersitatem quaestionum fiunt diuersitates conclusionum. Et secundum diuersitatem conclusionum requiruntur diuersitates mediorum.

Hinc est quod de resurrectione quidam dubitauerunt, alii crediderunt eum non resurrexisse a mortuis ; similiter et de causa resurrectionis eius et de modo resurrectionis. Propter hoc dominus, qui neminem uult perire, sed desiderat eos *ad agnitionem ueritatis uenire,* probauit multis modis se resurrexisse et etiam resurrexisse gloriose, sicut describunt euangelistae ad plenum et inter alios beatus Lucas in euangelio hodierno, cum dicit : *Cum autem haec loquerentur, stetit Iesus in medio eorum* etc.

Sed mirum uidetur de argumentis, quae subiungit, quia uidentur esse ad oppositum, scilicet ad probandum quod non surrexerit gloriose siue gloriosa resurrectione, cum dicit : *Videte manus meas et pedes meos*. Per gloriosam resurrectionem omnis defectus, omnis diminutio, omnis deformitas remouebitur, asserente apostolo qui di-

---

1-2 Cum – timere] Luc. 24, 36 **20** ad – uenire] I Tim. 4, 2 **23-24** Cum – eorum] Luc. 24, 36 **27-28** Videte – meos] Luc. 24, 39

3-8 Verba – comestionem] *in marg. al. man.*

cit quod *omnes resurgemus in aetate plenitudinis Christi*, ad Eph. 4, *donec occuramus omnes in unitate fidei et agnitionis filii dei in uirum perfectum in mensuram aetatis corporis Christi*. Et dicit 1 ad Cor. 15: *Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Seminatur in infirmitate, surget in uirtute. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Per gloriosam ergo resurrectionem diminutum a quantitate | debita secundum naturam supplebitur, superfluum re- 25va secabitur, disiunctum et discontinuatum continuabitur. Sicut ponit exemplum Augustinus de campana confracta, quando postmodum reparatur. Quod enim nimis erat in una parte, ponitur ubi erat defectus. Scissurae etiam et foramina reparantur et coniunguntur, sicut etiam ostensum fuit Ezechieli 37, quando dixit: *Accesserunt ossa ad ossa unumquodque ad iuncturam suam*. Et ibidem dicit: *Haec dicit dominus deus ossibus his: Ecce ego immittam spiritum in uobis et uiuetis et dabo super uos neruos et succrescere faciam super uos carnes et superextendam in uobis cutem*. Si hoc fiet in generali resurrectione, maxime hoc fiet in gloriosa resurrectione. Ostensio ergo uulnerum probabat Christum non surrexisse gloriosa resurrectione. Et hoc ostendebat cum dicit: *Videte* pedes meos et *manus meas*. Si autem dicat quis quod non ostendebantur uulnera, sed cicatrices uulnerum: hoc stare non potest. Quia scribitur Io. 20 dominum dixisse Thomae: *Infer digitum tuum huc et uide manus meas et affer manum tuam et mitte in latus meum*, propter hoc quia Thomas dixerat: *Nisi uidero in manibus eius fixuram clauorum et mittam digitum meum in locum clauorum et mittam manum meam in latus eius, non credam*. Si enim tantummodo cicatrices uulnerum remansissent, numquam Dominus dixisset: *Mitte* manum tuam *in latus meum*, uel digitum *in locum clauorum*. Et beatus Augustinus hoc asserit in libro De Trinitate, quod sic fecit Thomas.

Item, quod subiungitur quod discipuli conturbati et conterriti aestimabant se spiritum uidere. *Et dixit eis* dominus: *Quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda uestra? Videte manus meas et pedes meos, palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me uidetis*

---

30 omnes – Christi] Eph. 4, 13 **30-32** donec – Christi] Eph. 4, 12 **32-36** Stella – spirituale] I Cor. 15, 41-44 **39** Augustinus] loc. non inueni **42-43** Accesserunt – suam] Ez. 37, 7 **43-46** Haec – cutem] Ez. 37, 5-6 **49** Videte – meas] cf. Luc. 24, 39 **51-52** infer – meum] Ioh. 20, 27 **53-55** Nisi – credam] Ioh. 20, 25 **57** Mitte – clauorum] cf. Ioh. 20, 27 **58** Augustinus] cf. AVGVSTINVS, En. Ps. 49, 5 (CC SL 38, 578) **61-64** Et – habere] Luc. 24, 38-39

habere. Hoc similiter uidetur facere ad oppositum. Aër enim propter subtilitatem suam palpari non potest.

Sicut econtrario dicitur quod in Aegypto erant tenebrae palpabiles propter densitatem ‹et› ‹s›pissi|tudinem aëris tenebrosi. In hoc 25vb
ergo quod exhibuit se palpabilem, probabat se non surrexisse resurrectione gloriosa.

Similiter in hoc quod subiungitur: *Adhuc autem illis non credentibus et mirantibus prae gaudio dixit: Habetis hic aliquid, quod manducetur? At illi obtulerunt ei partem piscis assi et fauum mellis. Et cum manducasset* etc. Per hoc probabatur non tantum eum non resurrexisse gloriose, sed etiam non resurrexisse illa scilicet resurrectione, quae non terminatur per mortem subsequentem. Et talis fuit resurrectio Christi. Et de illa dicit apostolus, 1 ad Cor. 15: *Seminatur autem corpus animale*, idest indigens alimonia, *surget autem spirituale*, idest non indigens alimonia. Hoc etiam uerum erat in corporibus damnatorum resuscitatis illa resurrectione, quae non potest terminari morte. Manifestum est quod corpus suum tunc non erat animale, id est indigens alimonia, sed potius spirituale. Sed per hoc quod manducauit, probabatur quod animale erat et ita quod non resuscitatum erat illa resuscitatione.

Item, cum Christus non fuerit resuscitatus nisi suscitatione gloriosa, ergo si illa non probabatur, nec suscitatio simpliciter probabatur.

Ad hoc dicendum quod, sicut praelibatum est, quaestiones transformantur in conclusiones, et secundum diuersitatem quaestionum fiunt diuersae conclusiones. Et diuersae conclusiones diuersis mediis probantur siue diuersis argumentis. Et ideo dominus aliis argumentis probauit se uere resurrexisse, probauit etiam aliis argumentis se resurrexisse resurrectione gloriosa. Et quia discipuli carnales erant et de resurrectione gloriosa minime adhuc cogitabant, eo quod intellectum capacem intelligentiae illius non habebant, ideo dominus primo et principaliter probauit eis quod a mortuis resurrexerat, secundo quod resurrexerat gloriose. Et ideo *aperuit eis sensum*, ut hic dicitur, *ut intelligerent scripturas*, ubi de resurrectione | gloriosa plurima continentur. Dicit autem Iohannes 26ra

66-67 in – tenebrosi] cf. Ex. 10, 22 **71-72** Adhuc – manducasset] Luc. 24, 41-43 **76-77** Seminatur – spiritale] I Cor. 15, 44 **97** aperuit – scripturas] Luc. 24, 45 **98** Iohannes Damascenus] cf. Ioh. Damascenvs, *De fide orthodoxa*. Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. E. M. Buytaert (FIP.T 8), St. Bonaventure, N.Y., 1955, c. 100, p. 377f. / PG 94, 1219A: "Resurrectio enim est secunda eius quod cecidit surrectio. (...) resurrectio omnino est copulatio rursus et animae et corporis, et secunda eius quod dissolutum est et cecidit animalis resurrectio".

Damascenus quod resurrectio est eiusdem corporis, quod per mortem cecidit, surrectio, uiuificatio et erectio. Vnde hic intendit probare dominus quod ipse idem, qui per mortem ceciderat, uiuebat, et per hoc quod resuscitatus erat. Vnde in principio huius euangelii scribitur: *Cum autem haec loquerentur*, scilicet quomodo dominus apparuerat euntibus in Emaus, et quod apparuerat Simoni, tunc Iesus stetit *in medio eorum et* dixit *eis: Pax uobis*; *ego sum*. Non dixit tantum *sum*, sed addidit *ego* ad maiorem expressionem. Postmodum etiam subiunxit: *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum*. Hoc dixit ut hanc identitatem magis et amplius exprimeret. Sed quia aliquando accidit quod duo homines mirabiliter sibi assimulantur et tamen diuersi sunt – sicut in quodam, qui finxit se esse Herodem, qui obses Romae fuerat, et per hanc fraudem regnum uoluit occupare –, ideo dominus talia uoluit in se ostendere, per quae certissime probaretur et absque ulla fraude, quod ipse idem uiuebat, qui per mortem paulo ante ceciderat. Licet enim aliqui duo ualde sibi assimulentur in statura et facie et colore, tamen in multis aliis inueniuntur discordare, in uoce, in moribus, in scientia, in tarditate ingenii uel uelocitate, in his etiam quae per uiolentiam imprimuntur – si enim uni duorum similium uulnus infligatur, non tamen alteri, similiter nec cicatrix ex uulnere.

Item dominus probauit quod idem erat qui tunc erat uiuus, qui antea per mortem ceciderat. Probauit hoc per consuetudinem, quam habuerat, dum adhuc uiueret, quia ueniens ad discipulos suos stabat *in medio eorum*, idest in communi, idest communiter sicut alii. Medium enim commune est ad extrema sua. Non enim exigebatur ei cathedra uel sedes specialis. Non sedebat, ut ministraretur ei, sed stabat potius, ut ministraret. Vnde dicit Luc. 22: *Ego autem in medio uestrum sum sicut qui ministrat*. | Et ibidem: *Num quis* 26rb
maior est, qui recumbit aut qui ministrat? Nonne qui recumbit? Item per modum salutationis, qua consueuerat eos salutare, probauit se esse eundem, cum dicit: *Pax uobis*. Sic et per uocem probauit hoc idem Magdalenae, cum dixit: *Maria*. Et illa eum recognoscens respondit: *Rabboni*. Item per uulnera manuum et pedum, et per palpationem probauit se habere idem corpus, cui tertia die praecedenti haec inflicta fuerant. Similiter per modum comedendi et distribuendi. Vnde dicitur de euntibus in Emaus quod cognouerunt

103-105 Cum – sum] cf. Luc. 24, 36 **107** Videte – sum] Luc. 24, 39 **122** in – eorum] Luc. 24, 36 **126-127** Ego – ministrat] Luc. 22, 27 **127-128** Num – recumbit] Luc. 22, 27 **130** Pax uobis] Luc. 24, 36 **131** Maria] cf. Ioh. 20, 16

eum in fractione panis, idest per modum frangendi panem. Hoc idem probauit per scripturas. Vnde subiungit quod *aperuit illis sensum, ut intelligerent scripturas*, in quibus scriptum est, quod *sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertia*.

Probauit etiam nihilominus quod gloriosa resurrectione resurrexerat: eo quod clauso sepulchro exierat et quod clausis ianuis intrauit. In hoc probabat se habere subtilitatem; agilitatem in hoc quod subito in diuersis locis et diuersis apparuit et ab oculis eorum euanuit. Cum enim dominus, ut narratur in Io. 20, intrasset foribus clausis et postmodum diceretur quod Thomas *non erat cum eis*: non dicitur quomodo exierit. Iterum per hoc quod dixit Thomae: *Pone digitum tuum in locum clauorum et pone manum tuam in latus meum*, probabat quod impassibilis erat et laedi non poterat. Qui enim laedi possunt, talia refugiunt. Sic ergo per praedictas probationes, sicut dicit beatus Gregorius, probauit quod corpus eius erat eiusdem naturae, sed alterius gloriae.

Ad ea autem quae opponuntur superius, dicendum est, quod sicut existens in statu passibilitatis assumpsit ea, quae spectant ad statum impassibilitatis, uel fecit ea, quae spectant ad illum statum – hoc dicimus propter hoc, quia aliqui dicunt quod non assumpsit dotes corporis glorificati etiam ad tempus, ut in egrediendo de utero uirginali, ambulando super aquas, et transfigurando se, et | 26va quando tradidit corpus suum ad manducandum et masticandum; et hoc fecit ad probandum se uerum deum et habere naturam super omnem naturam –, sic et in statu immortalitatis et impassibilitatis retinuit ea, quae passibilitatis fuerant, ut probaret per hoc se uere fuisse passibilem atque passum. Vnde sicut per ea quae fecit uel assumpsit in statu passibilitatis, quae tamen spectabant ad statum impassibilitatis, non probauit se esse impassibilem secundum carnem, sed potius probauit quod uenturus erat ad statum impassibilitatis et dedit spem aliis de eodem, sic per ea quae retinuit post resurrectionem, non probauit se habere corpus passibile, sed quod habebat illud idem corpus quod fuerat passibile.

Scripta autem sunt haec non tantummodo ut credamus, sed ut haec facientes salutem consequamur. Dicitur enim in principio huius euangelii: *Cum autem haec dicerent* etc. Vtinam de talibus lo-

---

137-138 aperuit – scripturas] Luc. 24, 45 **138-139** sic – tertia] Luc 24, 46 **143-144** Cum – eis] cf. Ioh. 20, 19 **146** Pone – meum] Ioh. 20, 27 **150** Gregorius] cf. GREGORIVS MAGNVS, *Hom. in Eug.*, l. 2, hom. 26, n. 1 (PL 76, 1198A/ CC SL 141, 219): "...ut profecto esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturae et alterius gloriae". **171** Cum – dicerent] Luc. 24, 26

queremur inter nos! Sed nos de trufis et bufis loquimur. Et aliquid esset, si ibi staremus. Dicit apostolus: Si quis loquatur, *ad aedificationem*, supple: loquatur. Miseri qui loquuntur ad destructionem, ut haeretici, detractores, adulatores, scurrae, leones, seminantes inter fratres discordias, alios prouocantes et uerbis suis ad iracundiam inflammantes, de quorum naribus exit ignis et fumus et fetor, sicut dicitur in Apocalypsi. Isti sunt igniuomi montes et dracones ignem spirantes. In medio talium non stat Iesus, idest salus, sed perditio. Et potest eis dici: In medium uestrum stat *quem uos nescitis*, sicut Baptista de domino. Sed in medio eorum stat diabolus, quem nesciunt quam perniciosus sit et pestifer his, qui circa ipsum sunt. Vnde comparatur basilisco, qui flatu suo urit circa se quaeque uirentia. Si autem loqueremur de his quae ad salutem pertinent et nostram et alienam, tunc audiremus illud eulogium domini dicentis: *Pax uobis*. Et sicut ex eo quod dominus dixit: *Hoc est corpus meum*, confectum est corpus domini, sic uirtute huius salutationis interioris fieret pax in cordibus no|stris. Econtrario diabolus 26vb
dicit: Fraus uobis, discordia. Vox sua uox belli est. Audiremus etiam et illud: *Nolite timere*. Non dicit: Non timeatis, sed *nolite*, quia in uoluntate nostra est, ut non timeamus timore humano uel mundano. Simili modo dicit dominus: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus*.

Sequitur: *Conturbati uero et conterriti aestimabant se spiritum uidere*, idest phantasma. Vere qui bene attenderet, quaecumque uidet, aestimaret esse phantasma, umbram scilicet sine subsistentia, maxime quo ad homines, in quibus parum aut nihil subsistentiae inuenitur. Et possemus dicere illud, quod dixit Eliphaz, Iob 4: *Et cum spiritus me praesente transiret, inhorruerunt pili carnis meae. Stetit quidam cuius non agnoscebam uultum, imago coram oculis meis*, et quasi exponendo se subiungit: *Ecce qui seruiunt ei, non sunt stabiles, et in angelis suis reperit prauitatem*. Et ideo petimus: « Procul recedant somnia et noctium phantasmata'' etc. Sed dominus docuit eos discernere phantasmata a non phantasmatibus, cum dicit: *Videte manus meas et pedes meos, palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me uidetis habere*.

173-174 ad aedificationem] Eph. 4, 29 **178** in Apocalypsi] cf. Apoc. 9, 18 **180-181** quem – nescitis] Ioh. 1, 26 **186** Pax uobis] Luc. 24, 36 **186-187** Hoc – meum] Luc. 22, 19 **190** Nolite timere] Luc 24, 36 **192-193** Nolite – corpus] Matth. 10, 28 **194** Conturbati – uidere] Luc. 24, 37 **198-200** Et – meis] Iob 4, 15-16 **201-202** Ecce – prauitatem] Iob 4, 18 **202-204** Procul – phantasmata] cf. *Breuiarium Romanum*, Hymnus ad Completorium **204-205** Videte – habere] Luc. 24, 39

Illi enim, a quorum manibus et pedibus non exit sanguis, etsi aliquid esse uideantur, nihil sunt. Sanguis ille fuit pretium redemptionis. Et Danielis 4 scribitur: *Redime peccata tua eleemosinis*. Et in Prouerbiis: *Redemptio animae uiri propriae diuitiae*. Sanguis exit de manibus, quando extenduntur manus ad pauperes. *Extendit palmas suas ad pauperem*. Tunc exit sanguis de pedibus, quando compassio exit ab affectibus. Exit autem a corde, quando indignatur contra peccata, secundum quod uulgariter dicitur: Totum cor meum sanguinat, quando indignatur. Aqua ablutionis, quando lacrimae procedunt ex cordis contritione. Sed nihil stillat de corde eorum nec de manibus nec de pedibus nec de latere aliquorum. *Spiritus carnem et ossa non habet*. In carne mollities, | in ossibus duritia. Quidam sunt toti ossei, quidam toti carnei, quidam nec carnem nec ossa habent. Quidam ossei sunt per rigiditatem inflexibiles, alii carnei omnibus cedentes et nulli resistentes.

208 Redime – eleemosinis] Dan. 4, 24 **209** redemptio – diuitiae] cf. Prou. 13, 8 **210-211** Extendit – pauperem] Prou. 31, 20 **216-217** Spiritus – habet] Luc. 24, 29

Zusammenfassung

In der theologischen Mediävistik, die traditionell aus vorwiegend dogmengeschichtlichem Interesse betrieben wird, findet die scholastische Predigt als Quellengattung meist wenig Beachtung. Daß dies sachlich nicht immer berechtigt ist, möchte der folgende Beitrag exemplarisch in der Analyse einer Serie von Osterpredigten des Kardinals Odo von Châteauroux († 1273) aus Cod. Rom, AOP XIV, 32-33, nachweisen. In diesen Sermones lassen sich zahlreiche formale wie inhaltliche Elemente aufzeigen, die für den Predigtforscher erst dann korrekt interpretierbar werden, wenn man sie in den Kontext der systematisch-theologischen Arbeit des 13. Jahrhunderts einordnet. Am Beispiel einer Ansprache zum Osterdienstag wird gezeigt, wie das Eindringen systematischer Elemente in die scholastische Predigt bis zur Übernahme einer formgerechten Quästion zu einem Thema reichen kann, das regelmäßig auch in der Sentenzen- oder Summenliteratur der Zeit diskutiert wird. Hier erweisen sich die Predigten Odos zugleich für den Theologiehistoriker als unverzichtbar, um das bislang wenig bekannte theologische Profil ihres Verfassers exakter nachzeichnen zu können.

Index codicum

Albi, Bibliothèque municipale 31 *122-139*
Assisi, Biblioteca storico-francescana della Chiesa Nuova 51 *181 n. 248*
Athos, Megistê Lavra K 116 *225*
Athos, Megsitê Lavra ¡ 17 *222 n. 13*
Autun, Bibliothèque municipale S16 (17) *162 n. 165*
Avranches, Bibliothèque municipale 36 *311 ; 313 ; 320 ; 359 n. 176 ; 392-393*

Barcelona, Archivo Capitular de la Santa Iglesia Catedral Basílica 64 *122-139*
Bern, Burgerbibliothek 258 *139-140*
Biberach an der Riß, Spitalarchiv 5 *254 n. 19*
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 1424 *335-336 ; 398-399*
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 2572 *124*
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 9810-14 *260 n. 32*

Cambridge, Trinity College 98 *181 n. 246*
Cambridge, Trinity College B.15.5 *306 n. 9*
Chartres, Bibliothèque municipale 288 *179*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 146 *220-226*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pii II gr. 47 *230*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 215 *139-140*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 675 *220 n. 8*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 996 *181 n. 246*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 997 *181 n. 246*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1351 *275*

Dijon, Bibliothèque municipale 567 *368 n. 197*
Durham, Cathedral Library, A.III.26 *310 ; 324 ; 333 ; 396-397*
Durham, Cathedral Library, B.I.34 *381 ; 385-386*

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 584 *91 n. 49*
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Santa Croce, plut. 8, dext. cod. 6 *181 n. 246*

Graz, Universitätsbibliothek 141 *368 n. 198*
Graz, Universitätsbibliothek 382 *258*
Graz, Universitätsbibliothek 141 *257*

Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem IX, 62 *311 ; 320 ; 332 ; 388-389*

Karlsruhe, Landesbibliothek, Aug. perg. 208 *126-131*
Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 440 *334-335 ; 399-400*

København, Kongelige Bibliotek, Fabricius 81 in 8° *279*
Königswinter, Bibliothek Raymund Kottje, 1 241-246

Laon, Bibliothèque municipale 10 *154 n. 146*
Leipzig, Universitätsbibliothek 1401 *334 ; 400-401*
Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek 26 (neu 490) *318 n. 49 ; 369 n. 200 ; 370 n. 204*
Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek 272 (neu 390) *318 n. 48*
London, British Library, Add. 23935 *307 n. 12*
London, British Library, Royal 4 D.VII *381 ; 386-387*
London, British Library, Royal 7 F.III *317 n. 46 ; 381 ; 384-385*
Lyon, Bibliothèque municipale 187 *318 n. 50*
Lyon, Bibliothèque municipale 484 *293 n. 28*

Magdeburg, Bibliothek des Domgymnasiums 238 *306 n. 11 ; 334-335*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3704 *140-145*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4527 *257*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14066 *255*

Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.C.14 *311 ; 320 ; 332 ; 393-394*
Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. III, 61 *257*

Oxford, Bodleian Library, Digby 53 *278*

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 177 *311 ; 387-388*
Paris, Bibliothèque Mazarine 175 *166 n. 181-182*
Paris, Bibliothèque Mazarine 3475 *278 n. 6*
Paris, Bibliothèque nationale de France, Coislin 45 *81*
Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 17233 *91*
Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 17701 *83 n. 21-23 ; 84 n. 25*
Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 474 *81*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 578 *154 n. 142*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1977 *139-140*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 4883A *139-140*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11915 *79 n. 4*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14414 *302 n. 3 ; 310 ; 312-313 ; 314 nn. 32, 33, 34 ; 315 n. 36 ; 316 n. 42 ; 317 n. 44 ; 320 ; 322 ; 324 ; 332 ; 394-396*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14417 *179 ; 310-311 ; 313 ; 320 ; 322 ; 332 ; 389-391*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14432 *167 n. 186*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14638 *318 n. 50*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14781 *154 n. 142 et 146 ; 155 ; 160 n. 161 ; 161 n. 162*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15582 *181 n. 246*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16793 *176-178*

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16943 *309 n. 17 ; 381-383*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17988 *176*
Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. lat. 762 *140-145*
Paris, Bibliothèque nationale de France, suppl. gr. 876 *90*
Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 71 *256*
Paris, Bibliothèque de la Sorbonne xx *335*
Paris, Bibliothèque Victor Cousin, N. 5, n. 36 *88-89*
Pisa, Biblioteca del Seminario Santa Catarina 21 *456 n. 28*

Reims, Bibliothèque municipale 59 *336 ; 401*
Reims, Bibliothèque municipale 119-120 *291*
Reims, Bibliothèque municipale 122 *291*
Roma, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum XIV, 31-35 *456 n. 30*
Roma, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum XIV, 32-33 *456*
Roma, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum XIV, 32 *456 ; 460 n. 42 ; 464 n. 54 ; 465 n. 55 ; 470 n. 60*
Roma, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum XIV, 33 *456 n. 31 ; 458 n. 34.37-40 ; 460 n. 43 ; 461 n. 45.47 ; 462 n. 48-50 ; 463 n. 51 ; 470 n. 62 ; 476 sq.*

Saint-Omer, Bibliothèque municipale 220 *151-165 ; 178 n. 238*
St Petersburg, Publichnaia biblioteka im. M. E. Saltykova Shchedrina, Q.I.265 *205-206*

Tarragona, Biblioteca Publica 130 *311 ; 391-392*
Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria 531 (D. V. 17) *122-139*
Towcester (private library) *255*
Trier, Stadtbibliothek 187 *250 n. 7*
Troyes, Bibliothèque municipale 96 *291, 292 n. 26, 293 n. 28, 296-299*

Uppsala, Universitetsbibliotek, C 134 *334-335 ; 402*

Vorau, Augustiner Chorherrenstift, Stiftsbibliothek 11 *334*

Wien, Dominikaner B 42 *306 n. 11 ; 334 n. 104 ; 335*
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 724 *254*
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 363 *309 n. 17 ; 330 n. 89 ; 369 n. 200 ; 370 n. 204 ; 379 n. 227 ; 381 ; 382 n. 232 ; 383-384*
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1205 *309 n. 199*
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1395 *179*
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 325 *225*
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Weissenburg 42 *254*

Zwettl, Stiftsbibliothek 88 *181 n. 246*

Conspectus materiae

D. Rankin, *Apologetic or protreptic? Audiences and strategies in Clement of Alexandria's* Stomateis *and* Protrepticus 5-35

M. Elsakkers, *Gothic Bible, Vetus Latina and Visigothic Law: Evidence for a Septuagint-based Gothic Version of Exodus* 37-76

B. Gain, *L'édition de saint Athanase par Montfaucon (1698). Genèse, methodes et résultats* 77-92

P. Van Nuffelen, *Three Historical Problems in the* Apologia Secunda *of Athanasius* 93-115

R. Courtray, *La réception du* Commentaire sur Daniel *de Jérôme dans l'Occident médiéval chrétien (*viie-xiie *siècle)* 117-187

K. Bracht, *Freiheit radikal gedacht.* Liberum arbitrium, securitas *und der Ursprung des Bösen bei Augustin* 189-217

P. Van Deun, *Le* De anima et angelis *attribué à Eustrate de Constantinople (CPG 7523): un texte fantôme?* 219-226

M. De Groote, *Alttestamentische Passionsprophezeiungen in einem Vatikaner Codex* 227-239

R. Kottje, *Ein Fragment des "Paenitentiale" Halitgars von Cambrai aus einem Frühdruck der "Institutionen" Justinians* 241-246

R. B. C. Huygens, *À propos de Christian dit de Stavelot et son explication de l'évangile selon Matthieu* 247-273

C. Wollin, *"Kein Wein für die Normannen". Marginalien zu Baudi de Bourgueils* carm. *202* 275-283

G. Partoens, *La présence d'Augustin dans l'*Expositio super epistolam ad Romanos *de Guillaume de Saint-Thierry* 285-300

M. J. Clark, *The Commentaries on Peter Comestor's* Historia scholastica *of Stephen Langton, Pseudo-Langton, and Hugh of St. Cher* 301-446

Th. Marschler, Disputando praedicare. *Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)* 447-484

Index codicum 485-487